IL NOMINALISMO
E GUGLIELMO D'OCCAM

Digitized by Google

Digitized by Google

GIULIO CANELLA
DOTTORE IN FILOSOFIA E LETTERE

Il Nominalismo
e
Guglielmo d'Occam

Studio critico
di storia della filosofia medievale
(IX a XIV secolo)

FIRENZE
LIBRERIA EDITRICE FIORENTINA
VIA DEL CORSO 3
1907

Digitized by Google

PROPRIETÀ LETTERARIA

B
765
.034
C37
1907a

MONZA - Tipografia Artigianelli - MONZA

Digitized by Google

A MIO PADRE

CHE COLLA PAROLA E CON ESEMPIO ININTERROTTO

M'INSEGNÒ

ESSER LA VITA UN ALTISSIMO DOVERE

VERSO DI NOI STESSI E VERSO GLI ALTRI

E A

MONS. DOTT. MODESTO SPLENDORI

CHE CON SERENA ED ELEVATA DOTTRINA

VOLSE IL MIO PENSIERO A INTRAVEDERE CONSOLANTI VERI

MODESTISSIMO PEGNO

DI PERENNE RICONOSCENZA

Digitized by Google

Digitized by Google

Prefazione.

Non si può a meno di riconoscere che uno dei più importanti problemi, da quando apparve la speculazione filosofica, fu sempre quello del valore oggettivo dei nostri concetti, che consiste insomma nel determinare per quali diritti e fino a qual punto le impressioni che noi riconosciamo come vegnenti dal di fuori, e i prodotti dell'intelletto e della ragione che intorno ad esse sono fabbricati, ci permettono di avvicinarci alla realtà esteriore, come è in sè stessa. Non è a dire per questo che si debba rintracciare, attraverso alla storia della filosofia, sempre ed in ogni dove la stessa formola. No, molti sono i modi come il problema fu posto e risolto: ma ciò non ostante, sotto tutte le sue forme peculiari e svariatissime il punto fondamentale che affaticò le menti speculative, fu sempre lo stesso: il sapere se noi possiamo acquistare una verace scienza delle cose.

« Questo problema, dice un brillante scrittore francese, in tutte le età tormentò e fecondò lo spirito umano, e per le diverse soluzioni che solleva, generò tutte le scuole. Esso si tinge in qualche modo di tutti i colori del tempo in cui si sviluppa, ma dapertutto è il centro dal quale partono ed al quale riescono le ricerche filosofiche. Sembra niente più che un problema di psicologia e di logica, ma in realtà domina tutte le parti della filosofia; giacchè non v'ha una sola questione che nel suo seno non contenga quest'altra: tutto ciò che noi andiamo speculando, è forse una semplice combinazione del nostro spirito, prodotta da noi per nostro uso, oppure ha in effetto il suo fondamento nella natura delle cose? ».

Ebbene contribuire ad una conoscenza più compiuta del grande e vitalissimo problema nel suo svolgimento storico, cercando di fissare l'estensione ed il valore di una particolare maniera di risol-

Digitized by Google

verlo in un'epoca determinata, — maniera intorno alla quale si ebbero discordi opinioni, e che fu ricca di conseguenze per le vicende successive del pensiero non solo filosofico, ma fors'anche religioso, e scintilla quindi di trasformazioni nel procedere della storia speculativa e morale, — ecco l'intento di questo mio studio sul nominalismo nella filosofia scolastica medievale.

Certo se io rifletto all'arduo compito propostomi, e alle molteplici difficoltà incontrate per questo lavoro, fra le quali non ultime l'esser costretto a servirmi di fonti moderne quasi esclusivamente straniere (in Italia ben pochi finora si sono occupati di quella storia della filosofia medievale che da un sessant' anni a questa parte offre invece largo campo di ricerche agli eruditi e di meditazioni agli spiriti speculativi in altri paesi, quali la Francia, il Belgio, la Germania), e di fonti medievali, dove il pensiero, difficile per sè, è ricoperto dalla doppia scorza, d'un linguaggio tecnico non più in uso fra noi, e d'uno stile e d'un metodo faticosissimi; se io penso infine alle stesse disgraziate vicende che mi costrinsero a ritardare prima, poi ad interrompere e a riprendere solo più tardi la pubblicazione, pregiudicando forse quell'armonia anche di contorni e d'esteriorità che è non ultima dote necessaria a chi scrive, non posso a meno di temere, e seriamente, che l'opera mia debba parere ben più inadeguata al suo scopo di quello che io possa presumere. Ad ogni modo mi conforta il pensiero che molto sarà perdonato ad un primo lavoro, e che si vorrà tener conto dell'importanza dell'argomento, della sua difficoltà, e anche del fatto che viene con questo mio ad aggiungersi un nuovo, per quanto modestissimo, scritto al piccolo numero di quelli che la filosofia medievale in genere, e scolastica in ispecie, conta nella nostra Italia, dove, come più su dicevo, gli studi in altri luoghi così fiorenti che si riferiscono a quel periodo di storia del pensiero non soltanto han trovato finora assai pochi cultori, ma sono dai moltissimi quasi del tutto sconosciuti.

Verona, settembre 1907.

GIULIO CANELLA.

Digitized by Google

Nota bibliografica

NB. Sono riportati in questa nota i titoli delle opere citate nel libro, esclusi quelli delle opere di Guglielmo d'Occam, perchè di esse si parla espressamente a suo luogo.

ALCUINO. *Beati Flacci Albini seu Alcuini abbatis, Caroli Magni regis ac imperatoris magistri, opera....* Cura ac studio Frobenii, S. R. I. principis et Abbatis ad S. Semmeranum Ratisbonae, 1777, Tomi 2, vol. 4.

ANSELMO. *Liber de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi contra blasphemias Ruzelini, sive Roscelini.* Dal vol. I delle opere; ed. di Venezia 1744, vol. 2.

BARACH CARLO SIEG. *Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscelin nach bisher unbenützten handschriftlichen Quellen der Wiener Kais. Hofbibl....* Vienna 1866.

BARONIO. *Annales Ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198.* Ed. Theiner 1864-83.

BIEL G. *Repertorium generale super quattuor libros sententiarum, secundum doctrinam venerabilis inceptoris Guillelmi Occami*, 1512.

BOEZIO. *Anitii M. S. Boethii inter latinos Aristotelis interpretes et aetate primi, et doctrina praecipui, Dialectica.* Venezia 1559.

CLERVAL. *Les écoles de Chartres au moyèn âge du V^e^ au XVI^e^ siècle.* Parigi 1895.

COUSIN. *Ouvrages inédits d'Abélard. Introduction.* Parigi 1836.

» *La philosophie scolastique.* In *Fragments philosophiques.*

DENIFLE H. E CHATELAIN EM. *Chartularium Universitatis Parisiensis.* Parigi 1899 e segg., vol. 4.

DOMET DE VORGES. *Saint Anselme.* Parigi 1901.

EBERT. *Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters in Abendlande.* Lipsia 1880, vol. 3.

FERRARI S. *I tempi, la vita, la dottrina di Pietro d'Abano.* Saggio Storico-filosofico. Genova 1900.

GARDAIR J. *Philosophie de S. Thomas. La connaissance.* Parigi 1895.

GIOVANNI DI SALISBURY. *Metalogicus.*

GOLDAST M. *Monarchia Sancti Imperii Romani.* Hannover 1612, vol. 3 in fol.

Digitized by Google

HAUREAU B. *La philosophie scolastique.* Parigi 1842, vol. 2.

» *Histoire de la philosophie scolastique.* Parigi 1872, vol. 3.

» *Notices et extraites de mss. lat. de la biblioteque nationale.* Parigi 1860-63 e segg., vol. 6.

HUIT CH. *Le Platonisme au moyèn âge.* Annales de philosophie chretienne, nuova serie, vol. XX, XXI, XXII.

JOURDAIN A. *Recherques critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote.* Parigi 1842.

KLEUGTEN G. *La filosofia antica esposta e difesa.* (Traduz. dal tedesco) Roma 1866-68, vol. 5.

KÖHLER H. O. *Realismus und Nominalismus in ihren Einfluss auf die dogmatische Systeme des Mittelalters.* Gotha 1858.

LINDSAY. *Occam and his Connexion with the Reformation.* Brit. Quart. Review. Luglio 1872.

» *Occam.* Enciclopedia britannica, vol. XVII.

LITTRÉ. *Études sur les barbares et le moyèn âge.*

MAITRE L. *Les écoles episcopales et monastiques de l'Occident, de Charlemagne à Philippe Auguste.* Parigi 1866.

MANDONNET P. *Jean Scot Erigène et Jean le Sourd.* Revue Thomiste, vol. V 1897, p. 383 e segg.

» *Polémique averroïste de Siger de Brabant et de S. Thomas d'Aquin.* Revue Thomiste, vol. IV 1896, p. 18 e segg.

» *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII siècle.* Collectanea Friburgensia, fasciculus VIII^us^, 1899.

MARTÈNE ED. E DURAND O. *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium, amplissima collectio.* Parigi 1724, vol. 9.

MEINERS C. *De nominalium ac realium initiis atque progressu.* Commentationes societatis Gottingensis, vol. XII classis historicae, 1793-94.

MERCIER. *Critériologie générale on théorie générale de la certitude.* Cours de philosophie, vol. IV. Lovanio 1900.

MIGNE. Patrologiae latinae cursus completus.

MIGNON A. *Les origines de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor.* Parigi 1895, vol. 2.

OZANAM A. F. *Oeuvres completes avec un préface par M. Ampere.* Parigi 1895, vol. 9.

PEZ B. *Thesaurus novissimus anecdoctorum.* Augustae Vindelicorum 1721-29, vol 6.

PICAVET F. *La Scolastique.* Revue internationale de l'enseignement, Aprile 1893.

» *Gerbert, un pape philosophe, d'après l'histoire et d'après la legende.* Parigi 1897.

» *L'origine de la Scolastique en Allemagne et en France.* Bibliot. de l'Ecole des Hautes Études, section de sciences religieuses. Parigi 1889, vol. I.

» *Roscelin philosophe et théologien d'après la legende et d'après l'histoire.* Parigi 1896.

PLUZANSKI. *Saggio sulla filosofia di Duns Scoto* (Traduz. italiana di A. Alfani). Firenze 1892.

PRANTL. *Geschichte der Logik.* Lipsia 1885, vol. 4.

Digitized by Google

REMUSAT (DE) C. *Abélard*. Parigi 1846, vol. 2.

RENAN E. *Averroès et l'averroïsme*. Essai historique, II ediz. Parigi 1861.

RETTBERG. *Occam und Luther*. Stud. und Krit., 1839.

» *Revue Neo-Scolastique*, Lovanio, dal 1895 in poi.

RIEZLER. *Die litterarischen Wiedersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers*. Berlino 1874.

SCADUTO G. *Stato e Chiesa negli scritti politici dalla fine della lotta per le investiture fino alla morte di Lodovico il Bavaro*.

SCHNITZER J. *Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre*. Ein Beitrag zur Abendmahlslehre des beginnenden Mittelalters. Stuttgart 1892.

SIEBECK. *Occam's Erkenntnisslehre in ihrer historischen Stellung*. Archiv für Geschichte der Philosophie, 1897.

» *Zur Psycologie der Scolastik*. Archiv für Geschichte der Philosophie, 1888.

STÖCKL A. *Geschichte der Philosophie des Mittelalters in Abendlande*. Mainz 1864, tomi 3, vol. 4.

SCHWARZ. *De Rabano Mauro primo Germaniae praeceptore*. Helb. 1811.

TOCCO F. *L'eresia nel medio evo*. Firenze 1884.

TRENDELENBURG FR. AD. *Elementa logices aristoteleae*. Berlino 1878.

UEBERWEG HEINZE. *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Vol. II: *Die mittlere oder die patristiche und scolastiche Zeit*). Berlino 1898, vol. 3.

WADDINGO. *Annales ordinis minorum*. Lugduni, prima metà del 1600.

WERNER K. *Die nominalisirende Psycologie der Scolastik des späteren Mittelalters*. Sitzungsberichtes der Kais. Ak. der Wien, 1882.

» *Die Scolastik des späteren Mittelalters*, Vienna 1884, vol. 3.

WULF (DE) M. *Histoire de la Philosophie médiévale précédé d'un aperçu sur la philosophie ancienne*. Cours de philosophie, vol. VI, Lovanio 1900.

» *Le problème des Universaux dans son évolution historique de IX au XIII siècle*. Archiv für Geschichte der Philos., vol. IX, 1896.

» *Que est-ce que la Philosophie scolastique?* Lovanio 1899.

Digitized by Google

Digitized by Google

INDICE

Dedica . . . . . Pag. V
Prefazione . . . . . » VII
Nota bibliografica . . . . . » IX

PARTE I.

Premesse dottrinali e storiche.

CAPITOLO I.

IL PROBLEMA DEGLI UNIVERSALI TEORETICAMENTE CONSIDERATO

a) *Introduzione* . . . . . Pag. 3
b) *L' universale* — L'universale e le sue classificazioni nella Scolastica — Una classificazione nuova — I predicabili dell'essere come oggetto del problema degli universali . . . . . » 4
c) *Che cosa è il problema degli universali e sue soluzioni* — Il problema e l'universale psicologico, metafisico e logico — Estensione del problema — Il realismo esagerato: platonico e medievale — Il nominalismo e le sue suddivisioni — Il concettualismo: puro e realistico . . . . . » 11
d) *La soluzione del realismo moderato* . . . . . » 19
e) *Il problema degli universali e la teoria della conoscenza nella filosofia moderna* . . . . . » 22

CAPITOLO II.

CRITERI PER LO STUDIO DEL PROBLEMA DEGLI UNIVERSALI NEL SUO SVOLGIMENTO STORICO

a) *Di due fasi nello svolgimento storico del problema* . . . Pag. 27
b) *La questione degli universali all'epoca della Rinascenza Carolingia* — Il problema di Porfirio — I commenti di Boezio — Come esso si presentava ai primi dottori della Scuola . . . . » 29
c) *Due questioni* — Caratteri del pensiero medievale — Cause che concorsero allo sviluppo del problema . . . . . » 31

Digitized by Google

d) *La prima fase* — Dell'origine della controversia e delle prime soluzioni — Problema e controversia — L'opinione del De Wulf sul realismo esagerato — L'antirealismo — Riassunto . . Pag. 34
e) *Lo svolgimento della controversia* — Nel secolo XII e XIII — La seconda fase . . . . . » 39

PARTE II.

Del problema degli universali e del nominalismo nella prima fase del loro svolgimento storico.

CAPITOLO I.

LA CULTURA E I SUOI SUSSIDI COME SI PRESENTAVANO AGLI UOMINI DELLA RINASCENZA CAROLINGIA

a) *Introduzione* — Gli storici e l'origine della controversia degli universali — Alcune difficoltà . . . . . Pag. 43
b) *Le scuole* — Le scuole prima di Carlo Magno — La Rinascenza Carolingia . . . . . » 47
c) *La cultura* — La biblioteca all'epoca della Rinascenza — L'istruzione — L'influenza di Boezio — La dialettica, la controversia degli universali e il pensiero in generale . . . . . » 50
d) *Manlio Severino Boezio* — Boezio e il problema degli universali » 55
e) *Platonismo e Aristotelismo* . . . . . » 62

CAPITOLO II.

PROBLEMA E CONTROVERSIA DEGLI UNIVERSALI DAL SECOLO IX AL XI.

a) *Caratteri del secolo IX* — Alcuino — La dialettica e la teologia — La cultura generale filosofica — La questione degli universali — Enumerazione delle fonti per il secolo IX . . . . Pag. 65
b) *Giovanni Scoto Eriugena* — Importanza del pensiero eriugeniano — Il sistema di Scoto Eriugena — Scoto Eriugena e il nominalismo — Influenza di Scoto Eriugena sul primo periodo della Scolastica . . . . . » 70
c) *Gli altri dottori del secolo IX* — Fredigiso di Tours — Rabano Mauro e lo Pseudo-Rabano — Herico d'Auxerre ed Jepa — Conclusione . . . . . » 77
d) *Il X secolo* — Caratteri generali — La dialettica e i suoi cultori — Gerberto — Come si preparava la controversia degli universali » 84
e) *Il secolo XI* — Considerazioni generali — Il pensiero filosofico — Berengario di Tours . . . . . » 91

Digitized by Google

CAPITOLO III.

L'ORIGINE DELLA CONTROVERSIA DEGLI UNIVERSALI E ROSCELLINO DI COMPIÈGNE

a) *L'origine della controversia* — Quando fu originata? — Giovanni il Sofista — L'antirealismo . . . . . Pag. 98
b) *Roscellino di Compiègne* — Roscellino e la leggenda — Il triteismo — Una questione secondaria — La filosofia di Roscellino — Roscellino e gli universali — Carattere della filosofia di Roscellino e sua importanza — Riassunto — Il nominalismo nella prima fase dopo Roscellino . . . . . » 106
c). *Il nominalismo nella prima fase dopo Roscellino* . . . » 118

PARTE III.

La seconda fase della controversia degli universali e il terminismo occamistico.

CAPITOLO I.

LA CULTURA E IL PENSIERO NEL SECOLO XIV

a) *Introduzione* — Il problema degli universali nella prima e nella seconda fase . . . . . Pag. 123
b) *Il decadimento del pensiero e le sue cause* . . . . . » 126
c) *Cause esterne* — Gli ordini monastici — Le università — L'Antiscolasticismo — L'Averroismo — Sua essenza — Sua espansione » 127
d) *Cause interne* — La mancanza di originalità — L'alterazione della sintesi scolastica — Il dialetticismo — L'ignoranza dei dottori . » 137

CAPITOLO II.

LA CONTROVERSIA DEGLI UNIVERSALI: IL REALISMO E IL FORMALISMO

a) *Gli ordini religiosi* — I domenicani e il realismo — i francescani — Il terminismo e le lotte francescane . . . . Pag. 140
b) *Duns Scoto e il formalismo* — Duns Scoto — Il formalismo . » 145

CAPITOLO III.

LA CONTROVERSIA DEGLI UNIVERSALI: I PRECURSORI DEL TERMINISMO; VITA E OPERE DI GUGLIELMO D'OCCAM

a) *I precursori del terminismo* — Discussioni cronologiche — Pietro Aureolo — Guglielmo Durando di S. Porziano . . . . Pag. 155
b) *La vita e le opere di Guglielmo d'Occam* — La vita — La figura di Guglielmo d'Occam — Caratteri del suo pensiero — Le opere » 164

Digitized by Google

CAPITOLO IV.

LA CONTROVERSIA DEGLI UNIVERSALI:
GUGLIELMO D'OCCAM E IL TERMINISMO

a) *Introduzione* . . . . . Pag. 176

b) *La teoria dell'intuizione* — La conoscenza intellettuale intuitiva ed astrattiva — Loro valore — L'intuizionismo — L'individuale come oggetto primo della conoscenza — Critica della teoria delle *species* — L'intelletto attivo ed il possibile — Guglielmo d'Occam è soggettivista? — Riassunto . . . . . » 177

c) *La teoria del concetto o terminismo* — Il *terminus* e le sue specie — Valore oggettivo del concetto — Suo valore soggettivo — Ragionamento sulla naturalità del concetto come segno — Scienza reale e razionale . . . . . » 197

d) *La dottrina dell'universale* — Le *intentiones* — L'universale in generale — Valore oggettivo dell'universale: I, l'universale è un singolare; II, è un segno naturale; III, è essenzialmente soggettivo — I generi e le specie — Il valore soggettivo dell'universale — Critica del formalismo — Critica del realismo . . . » 209

CONCLUSIONE

INTERPRETAZIONE STORICO-FILOSOFICA
DEL TERMINISMO OCCAMISTICO

Occam non fu nominalista — Il concettualismo nel sistema terministico — Caratteri del pensiero di Guglielmo d'Occam — Occam, S. Tomaso e Duns Scoto — Occam e Roscellino — Il valore del terminismo . . . . . » 228

Digitized by Google

PARTE I.

Premesse dottrinali e storiche

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO I.

—

IL PROBLEMA DEGLI UNIVERSALI

teoricamente considerato

a) — INTRODUZIONE

Coll'epiteto di ***nominalismo*** si convenne di designare una dottrina (o piuttosto un complesso di dottrine, chè non tutte le speculazioni, che passarono sotto quel nome, sono identiche), che fiorì in forma esplicita e fu coltivata con ardore, e spesso anche con successo, nella filosofia scolastica medioevale (1), dove rappresentò una delle soluzioni, che si diedero del così detto ***problema degli universali.***

Il problema degli universali ebbe allora caratteri specialissimi formando a lungo una seria preoccupazione per i pensatori; e la controversia, che nel contrasto delle diverse soluzioni ne venne, fiorì un poco per tutto il Medio Evo e specialmente nei secoli XI, XII, XIV, XV, tempo al quale si devono assegnare i più bei giorni delle dottrine del Nominalismo.

Però non è a credere che i caratteri essenziali di queste dottrine, il punto fondamentale, che vi si racchiude e discute, non avesse fermato anche prima dell'epoca di mezzo l'attenzione delle

(1) Ho creduto necessario aggiungere l'aggettivo *medievale*, perchè molti credono ancora che la Scolastica si limiti solo a quell'epoca, mentre è indiscutibile che essa, dopo il suo comparire, non perì mai più, e ne sono documenti il fiorire della filosofia cristiana specialmente nella Spagna nel secolo XVI e XVII, e l'odierno considerevole movimento neo-scolastico, incoraggiato principalmente dal defunto Pontefice LEONE XIII coll'Enciclica: *Aeterni patris*. Vedi anche per questo DE WULF — *Introduction à la Philosophie Neo-Scolastique*. — Louvain 1904.

Digitized by Google

menti speculative, e non sia più stato oggetto di controversie in seguito nella storia del pensiero umano. Dappoichè, come vedremo meglio in seguito, il problema degli universali non è che un modo particolare di porre l'immortale questione sul valore delle nostre conoscenze, esso deve pur trovare riscontro tanto nella filosofia antica quanto nella moderna; sì che non sarebbe forse difficile parlare sotto un certo rispetto anche in queste epoche di Realismo e di Nominalismo. E come ciò sia perfettamente conforme alla verità storica non sarebbe mestieri dimostrarlo: però lasciando di parlare della filosofia antica, a cui dovremo più volte richiamarci nel corso di questi lavori, toccheremo più innanzi delle somiglianze e differenze del problema degli universali colle molte tesi, che sull'oggettività del dato sensibile si agitano nella filosofia moderna, e vedremo, spero, come, quantunque mutato nel suo oggetto, il problema conservi i suoi caratteri fondamentali anche oggi.

Per ora invece cerchiamo di conoscere intimamente che cosa sia il problema degli universali, quali questioni esso racchiuda o supponga, quali sieno finalmente le sue soluzioni, chè veramente, a mio parere, quei caratteri peculiari, cui prima accennava, sono tali da giustificare una trattazione sulla sua portata distinta dallo studio di qualunque altro modo di porre teoreticamente il problema della conoscenza.

b) — L' UNIVERSALE

Universale è ciò che si oppone come contrario la *singolare*: e i logici come dicevano questo: una nozione, che rappresenta un individuo, cioè un quid indistinto in se e distinto da ogni altro, così definivano l' universale, seguendo Aristotele (1): ciò che per natura è ordinato ad esser predicato di più altri.

Ma tale definizione è certamente insufficiente, se noi vogliamo riguardare l'universale in tutti i suoi aspetti possibili, anche fuori del campo puramente logico (2). E sotto questo rispetto due classificazioni ci suggeriscono i maggiori Scolastici.

(1) ARISTOTELE nel *De interpretatione* c. 7 p. 17^a 38 (Ed. *Bekker*) così si esprime: Τά μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων, τὰ δὲ καθ'ἕκαστον· λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δέ ὃ μή, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου, Καλλίας δὲ τῶν καθ'ἕκαστον.

(2) Aristotele stesso in Metaf. 2 13 definisce l'universale: τοῦτο λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν.

Digitized by Google

Anzitutto in se ed assolutamente essi distinguevano:

L'*universale ante rem*, cioè un ente reale ordinato per natura ad esser comune a molti altri, e che è anteriore a tutti questi. (Tali universali sarebbero le idee essenziali delle cose come sono ab aeterno nella Mente Divina, che secondo esse foggia gli individui contingenti, e per mezzo delle quali li pensa; e così pure le idee di Platone, in quanto egli le considerava come i prototipi eterni ed immutabili delle realtà fenomeniche).

L'*universale in re*, cioè il tipo generale ed eterno (ante rem) in quanto è realizzato nelle cose; o, meglio, un ente ordinato per natura ad esser comune a molti individui in cui è realizzato. (Qui, ben si comprende, sono possibili varie distinzioni; almeno tante, quanti sono i modi di realizzazione, che si possono escogitare e che furono discussi. Ma, astrazion fatta da ogni difficoltà e considerando la definizione nel suo significato primo, sosterrebbe l'esistenza dell' universale *in re* chi, per es., professasse essere il concetto *uomo* l'imagine di un quid reale e comune ai singoli individui della specie umana, in modo che le determinazioni individuali, che distinguono Tizio, Caio, ecc., non fossero che accidentalità, — puramente fenomeniche o reali non monta, — di un unico substratum: — il quale pure si presterebbe a diverse interpretazioni, che però per il momento sono superflue).

L'*universale post rem*, o l'universale logico, cioè una condizione o una forma esistente solo nel nostro spirito, e prodotta in noi o per caratteri oggettivi propri delle cose, o per attività o necessità soggettive. (Anche per universale post rem, come già si capisce dalla definizione, si danno diverse interpretazioni e sentenze. tanto sulla sua esistenza e sul suo valore, quanto sulla sua genesi; chè anzi è esso, in ultima analisi, il vero universale, quello che più ci interessa, che siamo necessitati a porre come fondamento di ogni nostra conoscenza, che è il dato primo d'ogni percezione intellettiva, e sul quale sono quindi possibili le maggiori congetture e controversie).

Questa la prima classificazione: in quanto poi l'universale si consideri specialmente come una *relazione*, che passa tra l'uno e i molti, si davano cinque nuove distinzioni, le quali designano le diverse specie sotto cui l'universale stesso si presenta, a seconda della diversità della suddetta relazione. Queste si possono poi combinare colle altre tre, in quanto rientrano o nell' una o nel-

Digitized by Google

l'altra forma di universale, sotto il suo aspetto, diremo così, metafisico.

Se la relazione di universalità consiste in ciò, che molte cose vengono designate con uno stesso nome, si ha quello che si convenne di dire: *universale in significando.* Questo poi diviene *universale in praedicando,* quando la relazione non sia unicamente formale ed esteriore, non consista solo nell'etichetta comune, che noi poniamo a cose, che possono essere diverse e realmente e concettualmente, ma trovi la sua rispondenza nel concetto concepito ed annunciato di molte cose in senso proprio. Così, per es., quando noi designiamo col nome comune di *cavalli* tanto quelli realmente viventi, quanto quelli comunque artisticamente finti, quanto quelli mitologici di Nettuno e che so io, abbiamo l'universale in significando, in quanto a quel nome comune non corrisponde un concetto della nostra mente appropriato ed identico per tutti; nel qual caso solo, esclusa ogni significazione traslata, noi potremo parlare di universale in praedicando. — Abbiamo poi l'*universale in essendo,* quando una cosa esiste attualmente in molte altre, e l'*universale in causando,* quando l'idea generale significasse un rapporto di causa ad effetto che potesse passare fra un fatto e più altri. E finalmente vuol essere enumerato l'*universale in repraesentando,* ossia un concetto che serve a conoscere molte cose non soltanto nel loro essere comune, ma anche in quello proprio; o in altre parole un concetto universale, che pur riconoscendosi come tale, dimostra all'intelletto anche le proprietà particolari dei singoli individui, che in esso si racchiudono. Questa specie di universale viene adoperata specialmente dai teologi, per spiegare in qualche modo la conoscenza di Dio, il quale diviene consapevole di tutte le cose appunto per mezzo di tali rappresentanze. Di questa però, come di quella in causando, non è questione nel problema degli universali, ed io le ho riferite più a titolo di curiosità e per amore di precisione, che perchè presentino per noi una qualche utilità.

Da queste due classificazioni, che si completano e in parte si compenetrano, noi possiamo ora a nostra volta cavare i tre modi, come l'universale stesso può essere considerato con criteri del tempo nostro. Sembra infatti assai conveniente adottare un criterio moderno, che ci svincoli in qualche modo da quelle for-

Digitized by Google

mule e distinzioni sottili, che giovarono pur tanto alla precisione ed estensione del pensiero scolastico, ma non si confanno più al nostro modo di concepire e concatenare le idee, e insieme ci aiuti ad abbracciare il problema in tutta la sua larghezza e complessità, pur tenendone distinti i diversi indirizzi caratteristici. Esso si trova a mio vedere, risguardando l'universale sotto i tre aspetti, che corrispondono agli oggetti principali della speculazione, cioè a dire metafisicamente, logicamente e psicologicamente.

L'*universale metafisico* è l'essenza delle cose che si cela sotto al mondo fenomenico, il substratum identico delle qualità individuali contingenti, sia questa essenza considerata in quanto è in qualche modo realizzata negli individui, sia come prototipo dei generi e delle specie in qualunque luogo e modo preesistente alle cose stesse.

L'*universale logico* è invece il concetto generale esistente nella mente dell'uomo in quanto è solo ordinato a significare più cose, può avere rapporti formali differenti coi concetti singolari e particolari (1), e può in diversi modi e secondo regole determinate essere utilizzato con diritto nel raziocinio e, in generale, nel discorso.

L'*universale psicologico* finalmente si riferisce anch'esso al concetto generale, ma non in quanto questo si consideri nel suo essere già formato, e molto meno nei suoi rapporti logici cogli altri concetti, ma sibbene in quanto se ne ricerca la genesi nella psiche umana, e conseguentemente il valore per l'asseguimento della scienza delle cose reali. (Nell'antica classificazione gli universali logico e psicologico sono rinchiusi ambedue nell'universale *post rem* e in quelli *in significando* e *in praedicando*; il nostro modo di considerarli ci ha portato a sdoppiare ciò che forse non si distingueva chiaramente dagli Scolastici, ed a ragione; perocchè se per amor di esattezza io ho annoverato l'universale logico, questo, propriamente parlando, non entra, come vedremo, a far parte della questione viva, quantunque la presupponga).

(1) Ho creduto trattando qui di logica di conservare per precisione quella distinzione assai sottile, che i Dialettici medievali ponevano tra la *notio singularis* e la *notio particularis:* quest'ultima è un concetto riferito all'universale, al quale vien sottoposto, e dinota quindi l'universale non *universalmente*, ma *in parte soltanto*.

Digitized by Google

Or dunque, adottando questa nuova classificazione, la definizione aristotelica portata più su non può valere che per il concetto generale logico. E per quanto paia impossibile, a mio vedere, dare una definizione unica, che abbracci tutti e tre gli aspetti dell' universale, crederei di poterli brevemente riassumere in questo discorso: **Universale è ciò che si oppone come contrario al singolare, ed è: metafisico, in quanto essenza comune ad una data specie e realizzata nei suoi individui; logico, in quanto concetto ordinato naturalmente ad esser predicato di molti; psicologico, in quanto dipende da leggi formative speciali del nostro spirito.**

E come tre sono gli aspetti della universalità, tre, si capisce agevolmente, saranno le specie di questioni possibili, teoreticamente parlando, in uno studio completo su di essa: questioni delle quali, per determinare l'estensione e la complessità del problema, che ci occupa, diremo brevemente, dopo esserci però liberata la strada da una difficoltà ponendo mente ad un'ultima distinzione, che pretermessa potrebbe esser fonte di dubbi e oscurità al lettore.

Chi si facesse per la prima volta a leggere qualche Scolastico nei luoghi, dove si tratta il problema, che è oggetto del nostro studio, resterebbe assai probabilmente perplesso davanti ad un fatto, che abbisogna di schiarimento. Egli non comprenderebbe cioè a prima giunta in quale accezione sia adoperato in certi punti il vocabolo *universale*, che non sempre significa quella nozione generale o quel quid comunque, di cui abbiamo fin qui trattato. Ed è infatti necessario a sapersi che la parola *universale* aveva realmente un significato secondario, con cui si designavano le categorie degli universali, o, in altri termini, i *predicabili* dell'essere o *categoremi* (1), quali Porfirio gli aveva esposti e definiti

(1) I logici, togliendo da Porfirio, definivano i *predicabili:* i modi comuni coi quali si può enunciare qualche cosa. — Naturalmente essi non sono da confondersi coi *predicamenti* o *categorie*, che si definivano: quelle nozioni supreme alle quali si riducono tutte le altre. Per quanto anche su questi si sia fatta questione per vedere a quali si possa dare realtà a se, e quindi si possa applicare l'universalità, e a quali no, io non entrerò certo in dibattiti, ma mi acqueto volentieri all'opinione più accreditata, che cioè la sola sostanza può esistere a se, mentre tutte le altre categorie esprimono semplicemente dei rapporti.

Digitized by Google

nella sua famosa εἰσαγωγὴ alla logica aristotelica. E così in questo secondo senso si veniva ad indicare non tanto l'universale vero e proprio, che, mutuando una distinzione aristotelica della sostanza, si potrebbe dire l'universale primo, quanto l'universale universalizzato, se mi si concede il bisticcio, o l'universale secondo, quei concetti insomma che esprimono in quali e quante categorie possano ripartirsi gli universali primi, e specialmente, se vogliamo attenerci alla storia, le nozioni universali.

Questo fatto, — che del resto ha la sua importanza, in quanto ci spiega, perchè molte volte si parli dei cinque universali, e come il problema, nella maggior parte dei casi, verta intorno a questi anzichè intorno all'universale primo, — ci porta ad un' osservazione interessante per precisare l'estensione del problema stesso, a determinare il suo vero oggetto. I predicabili, come è noto, sono cinque, cioè *il genere*, *la specie*, *la differenza*, *il proprio* e *l'accidente*. Ma saranno essi tutti oggetto del problema degli universali o alcuni soltanto? e quali?

E rispondiamo subito che non tutti possono essere oggetto di discussione. Come in molti altri casi, così pure nella valutazione dell'universale, bisogna investigare con cura quali possono essere le distinzioni reali, e quali quelle di ragione. E come, per es., la distinzione che facciamo fra la sostanza ed i suoi attributi, non è che una distinzione posta dalla ragione e non reale, così avviene di alcune di quelle categorie di universale, che abbiamo designato. Ora se il problema, che ci occupa, verte principalmente sul valore delle nostre conoscenze, cioè dei nostri concetti, non v'ha dubbio che esso s'aggirerà attorno a quegli universali, che si possono distinguere realmente dall'individualità fenomenica e contingente, e non a quelle classificazioni generali, che la nostra mente pone nelle cose soltanto per interessi logici. E sotto questo riguardo l'universale che si manifesta come oggetto primo, e forse unico, del nostro studio è *la specie*, che gli Scolastici definivano: una nozione universale, che è predicata di più individui secondo la loro essenza completa; e che può esser considerata nel soggetto, a cui appartiene, come un carattere reale e distinto, che ha nella cosa realtà vera, indipendentemente per ora dall'avere o meno anche esistenza attuale e concreta separata da quella delle condizioni individuanti.

Ho detto forse unico, perchè anche *il genere* fu oggetto del

Digitized by Google

problema nel suo svolgimento storico insieme colla specie; ma su esso si può far questione, chè all'essenza generica (il genere è definito: una nozione universale che è predicata di più specie, secondo la loro essenza incompleta) forse non si può assegnare che una realtà fondamentale, in quanto la natura delle specie riunite sotto di essa offre un fondamento a confonderle in una stessa classe. Così, per es., l'umanità, l'essenza che fa che l'uomo è uomo, è distinta in ogni uomo dalla sua esistenza, dalle sue facoltà e da tutte le circostanze che individualizzano Pietro, Paolo, Giovanni ecc. Ma in quanto l'umanità appartiene al genere metafisico animale forse non vi sono nell'essenza dell'uomo due caratteri distinti e reali, di cui l'uno appartiene al genere animale, l'altro alla differenza specifica. L'uomo è nella sua natura essenziale e animale e ragionevole; la distinzione è ottenuta dalla riflessione del nostro spirito, che trova nella natura indivisibile della cosa un aspetto, per cui essa si riporta al genere animale, ed un aspetto per cui ne differisce. Ma di ciò non è il luogo di ragionare più oltre.

Quanto agli altri universali, cioè *differenza specifica*, *proprio* ed *accidente* (1), essi non rappresentano che distinzioni di ragione, che non sono quindi soggette alle investigazioni di cui trattiamo.

Il problema dunque, il quale, oltre che degli universali, si disse ancora dei generi e delle specie, si riduce, riassumendo, allo studio appunto di queste due categorie di universale (e forse alla seconda soltanto), sia nel loro essere oggettivo e reale, sia nella loro genesi psicologica e nel loro valore.

(1) Eccone le definizioni:

La *differenza specifica* è quella nozione universale, che rappresenta quale è l'essenza di una cosa.

Il *proprio* è una nozione universale, che si predica di più cose singolari, e dinota una qualità, che è estranea all'essenza della cosa, ma che le spetta necessariamente.

L'*accidente* è una nozione universale, che si predica di più cose singolari, e dinota una qualità, che non solo è estranea all'essenza della cosa, ma può esserci e non esserci, senza che l'essenza stessa si distrugga.

Digitized by Google

c) CHE COSA È IL PROBLEMA DEGLI UNIVERSALI E SUE SOLUZIONI.

Si disse che tutto il nucleo della questione degli universali consiste in un punto solo: nell'esaminare cioè il modo come le rappresentazioni intellettuali, nelle quali si svolge tutto il nostro pensare, corrispondonò alle cose, ossia all'essere reale. Ed è giusto; ma, a mio parere, ciò abbisogna di una dichiarazione, tanto più che, se l'enunciato suddetto rappresenta il nucleo del problema, non ce ne da un'idea chiara e specificata.

Noi abbiamo distinte le tre specie di universale, il metafisico cioè, il logico e lo psicologico, ma non abbiamo stabilito chiaramente, se tutte e tre appartengano al problema, di cui ci proponiamo di studiare l'estensione; e nel caso quali entrino in gioco e in che proporzioni. Ed in vero di che specie di universale dovrà prima e di necessità occuparsi chi voglia investigare i differenti modi d'esistenza dei generi e delle specie, o i loro usi diversi come concetti? Senza dubbio dovrà rivolgere il primo suo studio all'universale psicologico, poichè solo allora che egli avrà determinato se di esso si dia processo genetico nel nostro intelletto, e, concesso questo, se esso processo dipenda da cause esterne, e fino a che punto finalmente il risultato del lavoro intellettivo e soggettivo si adegui alle cose reali, potrà ricercare del suo modo d'esistenza in queste e fuori di esse, come loro essenza o causa, potrà insomma rivolgere la sua attenzione all'universale dal lato metafisico.

Quanto all'universale logico, come l'abbiamo definito, esso presuppone sì gli altri due, od almeno il primo, in un modo o nell'altro reali, ma per l'oggetto del nostro problema si può considerare da essi indipendente, e, a qualunque conseguenza possa portare lo studio psicologico della conoscenza nostra, noi dovremo sempre, a meno di non chiuderci nel più assoluto agnosticismo, o meglio in una profonda anarchia intellettuale, studiare i rapporti formali tra quel quid che in noi funge da universale, e quegli altri che si chiamano particolari e singolari. Perchè fu sempre vero che, se alcuni pensatori hanno potuto arrivare alle conclusioni più strane e più assurde, essi vi giunsero sempre ragionando, e, a costo di smentire intrinsecamente parlando le

Digitized by Google

loro dottrine, provarono loro malgrado come noi possiamo scindere, a diritto o a torto qui non fa il caso, i riguardi puramente logici da qualunque speculazione di genere diverso.

Il fatto poi, che la considerazione dell'universale logico è in qualche modo indipendente dallo studio degli altri due, mi suggerisce, e sia notato di passata, una osservazione, che è una condanna per coloro che vanno gridando croce alla Scolastica, perchè, dicono, altro non fece, se non rimestare in mille modi e sotto mille aspetti il problema degli universali da un punto di vista puramente logico e con argomenti di semplice valore dialettico. Costoro, a mio vedere, si contraddicono in termini. E difatto, che il procedimento nel trattare le questioni fosse dialettico, specialmente nel primo periodo della Scolastica, non lo nego, ma o la discussione intorno al problema famoso uscì dai limiti della logica, o essa non vi fu. E ancora, che tutta la speculazione filosofica passasse, sempre nel primo periodo, sotto il nome di « Dialectica » è un conto, ma non dobbiamo lasciarci troppo facilmente portare dall'etichetta esteriore, chè essa dovette esser psicologia, e specialmente metafisica, se si volle uscire nel trattar degli universali da quelle leggi e da quelle regole di logica formale, che erano già state tanto perfettamente determinate da Aristotele, e su cui niente realmente vi era da dire, quando si eccettui la loro sistemazione, e la loro disposizione simmetrica, che, non lo nego, destò sovente le simpatie dei logici medievali.

Il problema degli universali è psicologico e metafisico più che logico; ben più complesso adunque che non si possa immaginarsi sentendone discorrere così alla leggera. Ed eccoci appunto al momento di precisare quali processi e quali fatti sia necessario investigare per risolverlo convenientemente (1).

E' un postulato per il pensatore l'esistenza in noi dei concetti universali. La coscienza e l'analisi ci attestano che una numerosa categoria delle nostre rappresentazioni intellettuali ha per oggetto l'essere generale, le determinazioni universali delle cose, indi-

(1) D'ora in poi io mi accosto in qualche parte di questo paragrafo c) al bel lavoro del DE VULF: *Le Problème des Universaux dans son évolution historique de IX au XIII siècle* (Archiv für Gesch. der Philos. Vol. IX, 1896), staccandomene però bene spesso, come potrà di leggeri accorgersi il lettore.

Digitized by Google

pendentemente da ogni attributo di individualità. Per mezzo dei sensi noi vediamo il *tal* uomo, apprezziamo la *tale* distanza, tocchiamo la *tale* superficie, ma noi concepiamo in modo assoluto l'uomo, la distanza, la superficie, e il contenuto di queste cognizioni è realizzato in un numero indefinito di esseri. Quale valore soggettivo ed oggettivo hanno queste conoscenze?

Ecco dunque imporsi prima d'ogni altro, per lasciar da parte tutta un'infinità di problemi fisiologici e psicologici, che si presuppongono come base, lo studio dei nostri concetti nella loro genesi psichica, giacchè per poter apprezzare il valore reale ed oggettivo delle idee generali tali questioni sono inevitabili. Come cioè i nostri concetti si formano sulla base fondamentale della sensazione, che è un fatto particolarissimo circoscritto all'avvertimento di una modificazione nostra in seguito ad uno stimolo? E in che differiscono i concetti generali, le percezioni intellettuali, dalla semplice constatazione di un fatto particolare, dalla pura percezione sensitiva? dipendono essi da un processo più complicato ma della stessa natura della sensibilità, o si devono ad una potenza superiore? In altre parole si devono essi ad un lavorio di aggregazione, di comparazione, insomma all'associarsi e dissociarsi delle immagini, proprio magari della nostra organizzazione psico-fisiologica, oppure sono il risultato della assunzione del contenuto sensazionale ed un grado più alto che la semplice sensibilità, ad una facoltà superiore che giudica, distingue, integra secondo le sue disposizioni ed esigenze naturali, togliendo dal dato sensibile per astrazione e riflessione il concetto, che ci appare coi caratteri dell'universalità?

E come e fino a che punto il concetto generale corrisponde alle cose esteriori? Dobbiamo noi ritenere che la sensazione è un fatto meramente e assolutamente soggettivo, che per la sua natura stessa ci interdice il passaggio dal nostro *io* al mondo esterno, manifestandosi tutt'al più come un segno delle realtà esteriori, ma diverso affatto dalla loro natura, che ci resta inconoscibile; e che quindi il concetto sarà o la semplice denominazione di un gruppo di sensazioni simili *(flatus vocis)*, oppure, se vogliamo anche, un quid nuovo formatosi nel nostro *io* secondo certe esigenze soggettive, per l'organizzarsi ed il fondersi in uno nella nostra psiche di un gruppo determinato di sensazioni, che presentano caratteri uguali (*signum*), ma nulla più?

Digitized by Google

O possiamo per lo contrario sostenere che la sensazione rispecchia l'oggetto individuale sensibile quale è in sè, ed il suo contenuto, assunto ed elaborato dall'astrazione e riflessione intellettuale, ordinata naturalmente a riconoscere e ricavare l'universale dal particolare, ci lascia realmente raggiungere l' essenza degli oggetti sensibili, la loro natura immutabile ed assoluta?

Ma se è così che cosa è questa natura immutabile ed assoluta? L'esperienza sensibile, l'unico dato su cui possiamo fondare le nostre conoscenze, ci dice che nel mondo non esistono che individui, i quali sono separati attualmente l'uno dall'altro, nè è possibile affatto che una stessa cosa sia identica e nello stesso tempo in molte altre. Ma se l'universale esiste, quale sarà il suo carattere essenziale, se non essere identico e contemporaneamente in molte cose? E di più possiamo noi sensibilmente distinguere, ad es. nell'uomo *a* l'uomo universale dall'individuale? Pare che no. Dunque? — E qui un ammasso di questioni possibili sul modo di realizzazione degli universali nelle cose, sia per riguardo al loro esservi attuale, sia per riguardo al loro divenire genetico: a cui s'aggiungono tutte quelle, che sembrano necessarie, per stabilire in che modo gli universali realizzati nelle cose possano esistere fuori di esse, sia nel nostro intelletto, sia come prototipi nell'ordine assoluto ed eterno dei reali primi, cioè nella Mente Divina, che crea, ordina e conserva necessariamente tutto il cosmo; prototipi, che l'intelletto nostro in qualche modo contempla attraverso all'individuale contingente sensibile.

Straordinariamente complesso appare dunque, per quanto scorso così sinteticamente, il problema di cui ci occupiamo, e al quale rivolsero la loro attenzione costante gli Scolastici; chè essi, non può esserci dubbio, dovettero investigarne nell'epoca della sintesi meravigliosa della loro produzione filosofica tutte le più piccole questioni, armonizzandole colle soluzioni diverse che del problema stesso proposero.

Di queste la più semplice e d'evidenza più immediata, tanto da parer quasi volgare, è quella che si suole chiamare del **realismo esagerato** o del **realismo platonico**, secondo la quale l'armonia fra i concetti universali e la realtà oggettiva appare evidente, dal momento che si ammette, che fuori del nostro spirito le cose rivestono quello stesso stato universale, che il nostro intendimento concepisce.

Digitized by Google

Quì però, per aver di mira insieme colla parte teoretica anche la storia, bisogna distinguere due modi diversi di interpretare tale soluzione, e sono appunto il modo platonico, e quello medievale scolastico, confusi sì insieme specialmente nella denominazione, ma che vogliono, per lo contrario, esser tenuti con cura distinti. Se ambedue infatti convengono nella conclusione dell'esistenza attuale e metafisica dell'universale fuori dello spirito umano, non convengono affatto nè sulla genesi della conoscenza dell'universale stesso, nè forse sul modo della sua esistenza.

Platone, è noto, ammetteva esistesse l'*idea* universale come prototipo delle cose sensibili, ma riteneva ancora che la conoscenza fosse possibile solo per il contemplare, che la nostra mente fa, quell'idea per mezzo dell'intuizione dell'intelletto, laddove la sensazione di per sè non sarebbe per nulla mezzo di conoscenza vera. E con ciò egli credette distruggere quella diversità, che per primo aveva degnamente apprezzata, fra la conoscenza intellettuale e la sensibile. E' poi incerto se egli sostenesse l'esistenza delle idee universali indipendentemente dall'esistenza di Dio, o se le unificasse con Lui; nel qual ultimo caso la sua dottrina riuscirebbe a quel panteismo, che ricavarono più tardi dal suo sistema gli emanatisti neo-platonici, e che è presso a poco, come vedremo, quello di Giov. Scoto Eriugena.

Ma comunque sia, il realismo esagerato platonico è ben diverso da quello degli Scolastici, i quali si fondavano sulla conoscenza sensibile, nè ammettevano in nessun modo l'esistenza dell'universale indipendentemente dall'esistenza delle cose, se non in quanto è nella mente Divina; condizione per la quale gli uomini cristiani della scuola non potevano certo supporre, che esso influisse comunque sulla conoscenza umana, senza uscire dalla dottrina fondamentale cattolica adottando il panteismo, che fu sempre evitato colla massima cura.

Quando dunque si parla di realismo platonico nel M. E. non si deve intendere una dottrina uguale a quella di Platone, ma che con essa collima solo nella sua principale conclusione metafisica.

Però per ammettere la dottrina del realismo esagerato bisogna far violenza al buon senso, chè nella natura, come abbiamo

Digitized by Google

veduto, ogni cosa esistente è individuale ed indipendente da tutte le altre dal punto di vista della loro rispettiva esistenza. E su questo fatto capitalissimo sono sempre convenuti tutti gli avversari del realismo platonico.

Ma anche la semplice affermazione della sostanzialità dell'individuale è insufficiente, imperocchè essa solleva immediatamente quest'altra questione, che il realismo evita, e che nasconde la vera difficoltà: come mai una rappresentazione universale può esser conforme ad un mondo, che non contiene che individui? Non sembra sorgere un'opposizione completa fra gli attributi della cosa *reale* e della cosa *rappresentata*? Per dissipare questa antinomia sono possibili tre teorie, e sono quelle appunto che si disputarono maggiormente il campo nella storia della Scolastica, quando un pensiero più maturo, che quello quasi ingenuo dell'epoche prime, fece comprendere la puerilità del realismo desunto dalla dottrina platonica (1).

La teoria più radicale è quella del **nominalismo.**

Il nominalismo, per evitare ad ogni costo il disaccordo fra il mondo reale ed il mondo del pensiero, nega l'esistenza anzi perfino la possibilità dei concetti universali. Esso prende il problema a rovescio del realismo esagerato, e allo stesso modo che questo immagina un mondo esteriore, che risponde ai caratteri del nostro pensiero, quello foggia le nostre rappresentazioni sul modello del mondo esteriore. Dal momento che non vi hanno realtà universali in natura, non vi hanno neppure rappresentazioni universali nel nostro intelletto. Ciò che noi crediamo essere una rappresentazione generale, è una *parola*, sostiene il nominalismo, un *motto*, che serve di etichetta per riconoscere diversi individui e designarli collettivamente.

Se questa però è la dottrina nella sua forma più radicale, non è vero che tale sia stata sempre la sentenza di coloro, che passarono per suoi seguaci; chè essa appare altrettanto assurda quanto la concezione dei realisti esagerati. E nel fatto sono forse possibili in questo caso molte più suddivisioni e distinzioni che non si pensi; tanto più che in molti filosofi il pensiero ri-

(1) Con ciò non voglio sostenere l'esclusivo dominio di quella dottrina nel periodo primo della Scolastica, come altri opinarono, ma che in esso solo, si può dire, quella trovò sostenitori.

Digitized by Google

mane oscuro, e le continue incongruenze che si riscontrano, e assai spesso la preoccupazione difendersi dalle conseguenze terribili, a cui va incontro il nominalista, invescano la dottrina in tale una rete di ondeggiamenti, che n'esce poco precisa la fondamentale sentenza.

Però io mi accontenterò qui di qualche osservazione sommaria. Se cioè è assai probabile che il nominalismo, quale l'abbiamo enunciato, fosse implicito davvero in certe teorie degli Epicurei e degli Stoici, pare che tale significato non sia da assegnarsi alla dottrina famosa del *flatus vocis*, attribuita a Roscellino ed ai suoi compagni, ed è certo d'altronde che il nominalismo, quale è opinione comune sia risorto nel s. XIV per opera di Guglielmo d'Occam, riconosceva, specialmente secondo il pensiero di quel filosofo, un qualche significato al concetto universale della mente, convertendosi così in un tal quale concettualismo.

Ed è anche razionale, a mio vedere, lo scagionare in qualche modo la filosofia medievale cristiana, di carattere in tutta la sua storia eminentemente dogmatico, dall'accusa di nominalismo, che è l'espressione più radicale di sistemi scettici ed agnostici, quali quegli antichi citati, e in fondo in fondo molti dei moderni. Che anzi appunto al più insigne rappresentante del positivismo francese contemporaneo, Ippolito Taine, dobbiamo ritarci, se vogliamo ritrovare il nominalismo risuscitato nella sua formula più genuina. Egli, partendo dal principio, che accetta quasi come un assioma, che le idee non sono che immagini, per una serie di osservazioni concatenate finisce a ricostruire la dottrina nominalistica, ricercandone anche con molta ingegnosità la genesi e il processo psicologico (1). Non è certo mio compito studiare qui della teoria del geniale francese l'estensione e l'importanza, osservo solo come anche in quel grande pensatore, che pur professa apertamente e recisamente la sua dottrina, uno sprazzo di concettualismo fa capolino qua e là. (2) Tanto è vero che non è possibile serbar sempre di fronte alle conclusioni sconfortanti, cui

(1) Le dottrine nominalistiche di IPPOLITO TAINE sono svolte nella sua opera: *L'intelligence*, libro I. c. II e seg. — Vedi per il suo sistema il pregevolissimo studio critico del DE MARGERIE: *H. Taine* (Parigi, Poussielgue).

(2) Vedi per questo DE MARGERIE *op. cit.* c. II°, p. 66 e segg.

Digitized by Google

tale dottrina conduce, e alla forza impellente della realtà, quella serenità logica, che al filosofo si richiederebbe.

Ma di ciò basti. Per ora continuiamo nell'enumerazione delle diverse soluzioni del problema degli universali. E dopo il nominalismo, il **concettualismo.**

E' questa dottrina più sollecita del testimonio della coscienza, perchè riconosce in noi la presenza ed il valore ideale delle rappresentazioni universali, negati dal nominalismo, pur ricusando che esse corrispondano a qualsiasi universalità comunque esistente in sè al di fuori nel mondo del particolare.

Il concettualismo però si può dividere in due parti principalmente cioè a dire: nel *concettualismo vero e proprio*, o semplicemente concettualismo, e nel *concettualismo realistico*. Convenendo ambedue nei punti capitali or ora esposti, che cioè nella realtà non esistono che individui, e che noi abbiamo concetti generali, il primo considera le forme universali come fenomeni prodotti nel nostro spirito per esigenze soggettive, tali però che noi non sappiamo, se esse rappresentazioni generali abbiano un fondamento fuori di noi, siano in qualche modo oggettive, se cioè nella natura gli individui possiedano distributivamente l'essenza, che noi concepiamo come loro substratum comune; il secondo invece pone in rilievo il valore *reale* del concetto universale, dichiarando la necessità di ammettere quell'essenza comune, che noi concepiamo attraverso alle cose singolari (ricavandola per astrazione e riflessione delle nostre facoltà intellettive), come realmente insita nella loro natura, per quanto numericamente distribuita nelle realtà individuali stesse: in altri termini, gli universali, per usare le parole della Scolastica, sono *actualiter* nell'intelletto, ma *fundamentaliter et potentialiter* nelle cose.

Il concettualismo puro dunque non è che una forma scettica del concettualismo realistico; conosciuto questo più comunemente nella filosofia medievale col nome di *realismo moderato o tomistico*, e che si disse anche talvolta *aristotelico*, in quanto rispecchia le teorie dello Stagirita.

E queste due dottrine, come quelle che rappresentano le soluzioni maggiormente proprie di un pensiero equilibrato e cosciente in ogni sua parte, si disputarono il campo quasi sole nei momenti più brillanti della filosofia cristiana dell'epoca di mezzo.

Digitized by Google

d) LA SOLUZIONE DEL REALISMO MODERATO.

Al qual proposito, lasciando da parte la prima, mi piace riferire della soluzione tomistica, per quanto in brevissimo, i punti fondamentali. Ciò non solo sarà assai utile per i nostri studi, in quanto ad essa convergono naturalmente tutte le gradazioni del pensiero anteriore al Sec. XIII^0 nei riguardi del problema in questione, e da essa prendono le mosse direttamente o indirettamente anche le opinioni posteriori, che è nostro compito studiare; ma ancora perchè mi parrebbe inopportuno passar sotto silenzio una dottrina, che s'impone per il suo alto valore razionale come la più adeguata interpretazione del problema dei generi e delle specie, e che presenta un altissimo interesse anche in relazione alle questioni più vivamente oggi discusse nel vastissimo e complesso problema ideologico.

Indulgendo all'uso comune io parlo di *realismo moderato*, quantunque per conto mio stimi molto più propria la designazione di *concettualismo realistico;* vedremo infatti come assai stretta è la parentela della dottrina tomistica col concettualismo puro, laddove essa non ha nulla di comune col realismo esagerato, di cui nega il principio fondamentale, cioè l'esistenza attuale dell'universale nella realtà esteriore.

La dottrina tomistica si fonda anzitutto su un fatto, che fu ognora considerato dagli Scolastici quasi come un assioma: cioè, il valore reale oggettivo della nostra sensazione, e l'adeguatezza fondamentale al conosciuto come è in sè del concetto astratto. Non è a dire però che si sia proprio trascurata affatto la prova di questo principio, e ne potremmo portar gli argomenti (1), se non che per l'esposizione storica della dottrina del concettua-

(1) Il MERCIER (*Critériologie générale ou théorie générale de la certitude.* Cours de philosophie, Vol IV. Lovanio 1900) riduce questa prova al seguente sillogismo: L'oggetto dei nostri concetti è materialmente contenuto nell'oggetto delle sensazioni, che l'esperienza interna ci fa provare. Ora, la realtà oggettiva delle nostre sensazioni interne è certa. Dunque la realtà oggettiva dei nostri concetti anch'essa è certa. Egli poi mette in raffronto il suo scolasticismo colle dottrine moderne. (Vedi Libro IV, p. 333. *Preuve positive de la realité objective des concepts abstraits).*

Digitized by Google

lismo realistico ciò non ha per noi importanza, tanto più che si sa, come in fondo tale persuasione era alla base di ogni speculazione dei pensatori medievali (come in generale nelle filosofie dogmatiche), per quanto potessero esservi degli ondeggiamenti riguardo all'accettarla in tutta la sua estensione, o al negarne qualche punto accessorio.

Basandosi poi sull'esperienza sensibile il concettualismo realistico ripudia il principio fondamentale del realismo esagerato, e dichiara come nella realtà non esistono se non gli individui; mentre d'altra parte riconosce un dato innegabile dell'esperienza interiore, la presenza cioè in noi delle nozioni universali, di quelle nozioni di cui noi ci serviamo per indicare la natura comune di molti individui, i quali per ciò appunto vengono ad esser classificati in una medesima specie. E così per quanto dobbiamo ammettere come vero, che i concetti universali esprimono realmente la natura comune degli individui raccolti in una stessa specie, in nessun modo noi possiamo sostenere che la mente nostra contempli questa natura attraverso alle determinazioni individuali nella cosa stessa, che in somma la trovi tal quale nel mondo esteriore.

Perchè infatti, dice san Tomaso, l'essenza può esser considerata sotto tre aspetti: o come è realizzata negli individui, o secondo l'essere suo ideale che ha nella mente conoscente, o in terzo luogo in se stessa, in quanto, astrazione fatta dagli anzidetti due modi di essere, consideriamo soltanto ciò che conviene all'essenza come tale (1). Ora l'essenza considerata indipendentemente dalla conoscenza umana, come è negli individui non ha nessuna universalità; e la natura di Pietro è *numericamente* (come qualche volta si esprimono gli Scolastici) diversa da quella di Paolo, giacchè la ragione ci persuade che non può un individuo contenere in sè qualche cosa, che convenga soltanto a lui, e qualche cosa, che convenga a tutti gli individui della sua stessa specie, ma tutte le sue parti costitutive essenziali ed accidentali devono competere a lui solo, a meno di non distruggere la natura dell'individuo stesso, — il quale è tale appunto in quanto si distingue da tutti gli altri nel suo essere reale e fisico. —

(1) Per i passi relativi vedi G. KLEUGTEN - *La filosofia antica esposta e difesa.* (Traduzione dal tedesco) Roma 1866-67. Vol I, trattato II, c. III, p. 450 e segg.

Digitized by Google

L'universalità dunque dell'essenza specifica e generica, ha principio unicamente in tanto in quanto essa è pensata, ed è dovuta all'attività del nostro spirito.

Fin qui, ben si comprende, la dottrina tomistica è tutta nello spirito del concettualismo, e se il Dottore Angelico si fosse fermato a questo punto, si avrebbe potuto trarne conseguenze assai rovinose, fino all'impossibilità della conoscenza intellettuale. Ma il merito precipuo del realismo moderato sta appunto nell'aver trovato la soluzione della difficoltà principale del problema. Chè lo scoglio, contro cui s'infrange il concettualismo puro, è appunto il ponte di passaggio dal concetto alla realtà esteriore. Se infatti nell'esterno non vi sono che individui e l'universale è solo del concetto, come possiamo portarci dalla mente alle cose e legittimare la nostra scienza?

A questo quesito il concettualismo realistico risponde: il concetto generale, pur essendo soltanto come tale *(formaliter)* nell'intelletto, ha il suo fondamento potenziale nel mondo esteriore *(fundamentaliter et potentialiter in rebus)*.

Ed ecco come si ragiona. Ponendo mente a quella distinzione sui modi di considerare l'essenza, che abbiamo detto più su, dobbiamo riflettere su un fatto, che cioè altra cosa è l'universale, altra cosa ciò a cui conviene l'universalità. Il primo è soltanto un concetto della nostra mente o l'essenza secondo il suo completo essere ideale: ciò cui conviene l'universalità è nelle cose, è appunto l'essenza in quanto si considera unicamente ciò, che a lei spetta come tale. Ora questo modo d'essere dell'essenza è suscettibile dell'universalità, ma non è affatto universale; è anzi particolare, in quanto si trova negli esseri della realtà; è indifferente all'universalità o all'individualità, in quanto è un concetto della nostra mente. Perchè infatti v'ha un momento nel processo formativo delle nostre cognizioni, in cui per l'astrazione intellettuale noi conosciamo, secondo la natura peculiare delle nostre facoltà intellettive, ciò che è essenziale alla cosa, astraendo da ogni accidentalità contingente. Abbiamo ancora l'universale? No affatto; ma soltanto un concetto, che non è più la rappresentazione sensibile dell'individuo contingente, sibbene la rappresentazione intellettuale della natura di quell'individuo. Solo quando la riflessione opererà su questo concetto, e riconoscerà che questa natura è applicabile ad un numero indefinito di esseri, — a cui

Digitized by Google

è comune, idealmente parlando, in cui è realizzata, ma numericamente distribuita e distinta, nella realtà, — solo allora avremo il concetto universale, il quale non rappresenta altro dunque, se non un lavoro soggettivo, un ente di ragione e nulla più (1).

Però questa universalità, che l'essenza delle cose riceve dalla mente conoscente, ha essa veramente il suo fondamento nelle cose medesime? Certamente; imperocchè quando la mente pensa come molteplice ciò che nella realtà è uno, o come uno ciò che è molteplice, lo fa solo in quanto conosce, che la natura di quell'uno e di quei molti presentano caratteri di uguaglianza tale, da poter esser moltiplicati indifferentemente.

E qui per intendere con precisione bisognerebbe richiamarsi a tutta la gnoseologia della Scolastica, ma a noi basti notare, che dato il principio fondamentale dal quale siamo partiti, la legittimità dell'astrazione e della riflessione intellettuale appare chiara; e la acutezza e, diciamolo pure, la piena rispondenza all'esperienza interna della soluzione concettualistico realistica non può che impressionare per il suo alto valore razionale.

e) IL PROBLEMA DEGLI UNIVERSALI E LA TEORIA DELLA CONOSCENZA NELLA FILOSOFIA MODERNA

Realismo esagerato dunque o platonico, nominalismo e concettualismo, a cui per la sua importanza nella storia possiamo aggiungere anche il realismo moderato aristotelico o tomistico, ecco le principali soluzioni del problema degli universali teoreticamente considerato, quelle soluzioni alle quali si possono ricondurre tutte le altre sfumature più o meno importanti, che rispecchiano le tendenze individuali dei diversi pensatori.

Ed ora, dopo aver brevemente detto che cosa è il problema, quali questioni racchiude in sè, quali sono i modi principali di risolverlo, ci si impone una domanda. Quanto abbiamo trattato fin quì, specialmente delle diverse soluzioni del problema dei generi e delle specie, corrisponde egli alla sua evoluzione storica?

A tale quesito risponderemo nella seconda parte di questo studio introduttivo; per ora invece accenniamo brevissimamente,

(1) La teoria è largamente svolta in MERCIER (*Op. cit.* p. 299 e segg).

Digitized by Google

se ci è possibile, alle somiglianze e differenze che il problema degli universali presenta confrontato colla teoria della conoscenza, come è posta nella filosofia moderna.

Per quanto questa possa parere una digressione poco utile, io credo invece sempre di reale importanza filosofica lo studiare i rapporti fra i diversi pensamenti, che segnarono lo svolgersi della psiche umana, e nel nostro caso poi, se è vero, come ho accennato in principio più volte, che il problema degli universali non è che un modo di porre una questione vitalissima per tutte le epoche del pensiero umano, mi pare quasi una necessità, accingendosi a considerarlo, metterlo in relazione coi sistemi anteriori e posteriori. Per alcuni di quelli abbiamo già come che sia accennato, di questi vedremo ora.

Il problema della conoscenza fu posto per la prima volta fra i Greci per opera della Sofistica, che risolvendolo scetticamente e conducendo l'uomo all'agnosticismo con tutte le sue funeste conseguenze, provocò la reazione socratica, i giganteschi sistemi realistici dell'Accademia e del Peripato, per opera dei quali specialmente la speculazione s'avviò al dogmatismo. Questo però assai presto decadde, e si ricondusse di bel nuovo allo scetticismo, che ebbe come conseguenza le nebulose dottrine dei sincretisti neo-platonici alessandrini.

Nella Scolastica, che rappresenta un pensiero nuovo, ma un pensiero votato ad una dottrina fondamentale unica e ben determinata, la dottrina della Chiesa, il problema radicalissimo delle nostre conoscenze perdette la sua importanza, e, sulla base quasi comune del concettualismo realistico aristotelico, si discusse unicamente la questione degli universali. In fondo la σκέψις nella Scolastica non vi fu mai, ed in ciò la sua differenza (ed in ultima analisi anche quella della filosofia antica) dalla moderna. Nè nel Medio Evo nè nell'antichità difatto si dubitò mai della realtà del mondo esteriore, ed il problema degli universali ebbe realmente per suo oggetto nella storia lo studiare la convenienza delle nostre rappresentazioni intellettuali col mondo esteriore; chè anche i più esagerati fra i nominalisti, per quanto negassero in noi la possibilità della nozione universale, non solo come interpretazione della natura delle cose, sibbene ancora come semplice possibilità soggettiva, non si sognarono mai di escludere, che le nostre rappresentazioni sensibili non avessero un fondamento qualsiasi nella realtà esteriore.

Digitized by Google

La filosofia moderna invece muta affatto indirizzo, prende il problema dalle sue radici, e ne porta così l'oggetto finale dall'attività del nostro pensiero all'esistenza del mondo esteriore. Fin dai suoi inizi infatti la speculazione moderna pone il problema dell'oggettività del dato sensibile nella sua forma fondamentale di σκῆψις.

Cartesio fonda le sue ricerche sul dubbio sistematico e da esso incomincia, ed è questo forse il suo merito principale come capostipite dell'indirizzo moderno. Naturalmente egli, partendo dalla possibilità del dubbio universale, eccettuata l'esistenza dell'io pensante e del suo pensiero, non trova poi più il modo, tutto imbevuto della differenza scolastica della materia dallo spirito, di uscire dall'io, e finisce all'innatismo: ma altri dopo di lui varcheranno quella difficoltà, e giungeranno agli ultimi estremi o dell'idealismo o del sensismo. Di ciò però a noi non cale; quello che ci preme osservare si è, che a partire appunto da lui, il problema fondamentale della conoscenza rovescia addirittura il suo oggetto, e l'adeguatezza del pensiero ad un mondo esterno reale passa in seconda linea. La questione che si fa è questa, e sempre questa: Il dato primo è la mia rappresentazione sensibile, il mio pensiero: come posso io uscirvi, ed esser legittimato ad ammettere un quid esteriore qualsiasi corrispondente alle mie modificazioni? Il sensismo e l'idealismo giungono alla stessa conclusione dell'impossibilità di uscire dal fatto psichico soggettivo: Kant cerca una soluzione nella distinzione fra il *noumeno* e il *fenomeno*, ma egli non riesce che ad un nuovo scetticismo, ed i suoi discepoli ne cavano conseguenze disastrosissime. Ed il problema si agita ancora poderoso, ed ogni mente speculativa inizia le sue meditazioni con questa domanda: Esiste un fuori di me? Questione che viceversa gli Scolastici non discussero forse mai, mostrando piuttosto di supporre come indubitabile la veracità prima dei nostri sensi per la loro peculiare natura, fondamento necessario di ogni speculazione, di quello che non fossero solleciti di provarlo (1).

E se noi stiamo bene attenti la differenza fra la filosofia an-

(1) Vedi per questo fra gli altri GARDAIR *Philosophie de Saint Thómas. La connaissance.* Parigi 1895 Parte IV, *L'objectivité de la sensation* - Cap. I, - *L'objet sensible* num. 2, pag. 110 e seg.

Digitized by Google

tica e la moderna su questo punto appare perfino nella terminologia. Difatti le parole *soggettivo* ed *oggettivo* hanno assunto in questa un significato contrario a quello loro dato nella Filosofia antica e medievale. L'Υποκείμενον di Aristotele (il *subiectum* di Boezio e degli Scolastici) in metafisica significò la sostanza, la cosa esteriore in sè stessa; come l'ἀντικείμενον (o l'*Esse obiectivum*) si adoperò per indicare il dato della conoscenza, il fatto psichico insomma, quale è percepito dall'io pensante. Nella filosofia moderna invece, effetto certamente della posizione opposta a quella dell'antichità, in cui per le menti moderne è posto il problema della conoscenza, il *soggetto* è chi conosce, e conseguentemente soggettivo è quel quid qualunque, che esiste nella psiche, e particolarmente il dato primo della nostra cognizione: l'*oggetto* invece è ciò che esiste in sè fuori dell'io, e che può entrare variamante in relazione con lui, como *oggettivo* è ciò che è posto nella natura costante della cosa stessa (1).

Fin quì la differenza principale e radicalissima fra il problema degli universali e le teorie della conoscenza nella filosofia moderna. Ma con tutto ciò non è a credere che sotto un certo aspetto non si possa anche qui parlare di nominalismo, concettualismo e realismo nel significato scolastico, perocchè come conseguenza prima delle dottrine possibili sulla realtà del mondo esteriore si presenta appunto l'opinione sul valore dei nostri concetti generali. Il sensista difatto in quanto tutto riduce al dato sensibile, sia la conoscenza sensata, sia quella intellettuale, nè ammette potenze superiori alla sensitività, finirà per esser nulla più che un nominalista, negando implicitamente ogni valore nonchè reale anche ideale ai nostri concetti generali. E a buon diritto potremo dire ancora discepolo del concettualismo l'idealista, che non trova il modo di uscire dal proprio io, e finisce a convincersi, anche ammettendo due fonti diverse di conoscenza, il senso e l'intelletto, che tutto il bagaglio enorme e svariato delle nostre cognizioni non è, se non una costruzione soggettiva, una grande fantasmagoria, un'illusione continua, in cui l'io è necessariamante irretito, e che ad ogni modo ha valore soltanto per

(1) Vedi TRENDELENBURG - *Elementa logices Aristoteleae*. Berlino 1878, p. 64, n. 2.

Digitized by Google

lui. Vi saranno poi infine tanti modi di realismo, quante sono le dottrine, che ammettono in vari gradi la conoscibilità del mondo esterno come è in sè, e conseguentemente il valore oggettivo delle nostre facoltà associative ed astrattive e dei concetti universali.

Naturalmente io non presumo affatto d'aver detto così l'ultima parola sulle relazioni molteplici ed intricate, che la filosofia moderna e le medievale presentano sul punto, che ci interessa. Ma avvertendo di quello spostamento del problema, per cui, mentre punto di partenza per gli antichi era la realtà esteriore ed oggetto ultimo la facoltà del nostro spirito, per i moderni invece la base è il pensiero e in generale il fatto psichico, e l'oggetto l'esistenza del mondo esteriore, credo di aver colpito il punto più essenziale delle differenze fra le due speculazioni.

Nè del resto ciò è privo d'importanza per le questioni, che interessano maggiormente la filosofia moderna; giacchè infine il problema della certezza, a cui quello degli universali in ultima analisi si riduce, giganteggia anche oggi di fronte alla maggior parte delle menti speculative con tutto il fascino ed il terrore di una grande incognita, nè, a mio parere, sarà risolto convenientemente, se non quando, considerate con serietà le condizioni del pensiero, cui ho testè accennato, si cerchi di armonizzarle con quella soluzione, che è indiscutibilmente per me la più razionale, voglio dire il concettualismo realistico.

Ma non è mio compito dilungarmi maggiormente, chè una trattazione più ampia sarebbe qui inopportuna: io quindi la tralascio per riprendere il filo di ciò che ci interessa.

Digitized by Google

CAPITOLO II.

CRITERI PER LO STUDIO DEL PROBLEMA

nel suo svolgimento storico

a) — DI DUE FASI NELLO SVOLGIMENTO STORICO DEL PROBLEMA

La trattazione teorica del problema dei generi e delle specie che abbiamo fin qui sommariamente svolta, e specialmente le caratteristiche assegnate alle diverse soluzioni, corrispondono esse al suo svolgimento storico? Dobbiamo, in altre parole, partire da quello studio degli antecedenti, della portata e delle conclusioni del problema degli universali ad una ricerca sicura della sua apparizione e del suo cammino nel pensiero medievale? Non pare assolutamente: per quanto nei riguardi appunto del suo svolgimento storico una grande suddivisione sia necessaria fin d'ora.

È sentimento radicato in moltissimi dilettanti di speculazione, predicato in tanti compendi di storia della filosofia, e sostenuto anche da qualche scrittore eminente e rispettabile, che tutto il pensiero cristiano medievale in null'altro in fondo si sia esercitato, che nello sviscerare sotto ogni aspetto, eccedendo bene spesso nelle distinzioni ed astruserie metafisiche, la questione degli universali. Che questo sia un pregiudizio stanno a provarlo le numerose e ricchissime opere dei grandi Scolastici, e gli studi che su di essi vanno sempre aumentando con crescente fortuna, fecondi di applicazioni in ogni campo delle più dibattute controversie speculative. Ciò non di meno al problema degli universali, ricco del resto di tanta potenzialità per lo sviluppo del pensiero, va senza dubbio assegnata una capitale importanza

Digitized by Google

di genere assai diverso però, a mio vedere, nei vari momenti della sua storia. Di qui il bisogno della sopra accennata divisione.

Due fasi si devono, mi pare, distinguere nel cammino che il problema dei generi e delle specie compiè durante l'epoca lunga e variata di tante vicende della filosofia medievale, in un col progresso del pensiero da una parte, e dall'altra colla sua decadenza.

La prima fase abbraccia l'origine della controversia ed il suo svolgimento più caratteristico fino all'imporsi ed universalizzarsi del sistema dottrinale compiuto della Scolastica nelle sintesi del secolo XIII: la seconda tutta la lotta, che, sorta insieme coi primi indizi di decadenza del pensiero, si protrasse fino al Rinascimento. E non si creda questa una ripartizione dettata semplicemente dalla differenza di epoca o da qualsiasi altro carattere esteriore; che anzi non pochi degli errori e pregiudizi, che regnano in questo campo, ebbero origine, a mio vedere, non meno dall'aver voluto generalizzare troppo il problema degli universali, ricercandolo per ogni dove, che dall'aver applicato gli stessi criteri, o quasi, a tutto lo svolgimento della controversia, la quale nelle due fasi quassù proposte presenta indubbiamente caratteri assai differenti.

E di queste, astenendomi naturalmente da ogni ricerca puramente storica, è mia intenzione appunto dare qui le caratteristiche principali, indicando quei criteri, che, secondo la mia opinione, devono presiedere ad uno studio cosciente e sicuro dell'una e dell'altra, e ricercando, per quanto è da me, le ragioni che resero possibile, e vorrei dire fatale, l'orientamento del pensiero verso quell'ordine di speculazione. Nè lo studio più specialmente storico smentirà, spero, la mia classificazione o la convenienza di lasciarsi dirigere da determinati criteri.

E cominciamo dalla prima fase, che si può anche dire quella delle origini e dello svolgimento più caratteristico, se non più completo, del nostro problema.

Digitized by Google

b) — LA QUESTIONE DEGLI UNIVERSALI ALL' EPOCA DELLA RINASCENZA CAROLINGIA

Prima però qualche osservazione.

È noto come il problema, o meglio la controversia, degli universali ebbe origine nel M. E. per la discussione che si fece nelle scuole su un passo dell'*Introductio* porfiriana, dove il filosofo alessandrino, rimasto tanto celebre nella storia, evita di risolvere una difficoltà, che sorge allo sguardo di chi si fa a studiare il significato ed il valore dei predicabili dell'essere, il problema, cioè a dire, della realtà o meno dei generi e delle specie. E il passo sempre importante, per quanto mille volte ripetuto, per comprendere da qual punto partì la discussione, o meglio ancora su quali basi ai suoi inizi fu fondata, è questo:

« *Quum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quæ est apud Aristotelem prædicamentorum doctrinam, nosse quid sit genus, quid differentia, quid species, quid proprium et quid accidens, et ad definitionum assignationem, et omnino ad ea quæ in divisione et in demonstratione sunt, utili istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens, tentabo breviter velut introductionis modo, ea quæ ab antiquis dicta sunt aggredi, ab altioribus quidem quæstionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter conjectans. Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensilibus an in sensilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo; altissimum enim negotium est huiusmodi et majoris egens inquisitionis* » (1).

I tre punti dunque in cui è decomposto da Porfirio il problema, che egli si rifiuta di sciogliere perchè troppo difficile, ed estraneo d'altronde all'intento e all'estensione del suo libretto, si possono così agevolmente riassumere: (I.) i generi e le specie esistono in natura, o sono pure finzioni del nostro spirito? E

(1) Il passo è riportato nella traduzione di Boezio. (Vedi: *Anitii M. S. Boethii . . ., Dialectica* — Venezia, 1559, p. 47, col. 1). Non ho creduto necessario riferire il testo greco, tanto più che la redazione che ebbe importanza nel Medio Evo è appunto quella data quassù.

Digitized by Google

dato che esistano in natura come alcunchè di estraneo a noi, (II.) sono essi corporei o incorporei? (III.) Ed ancora, esistono fuori degli esseri sensibili, o sono soltanto in essi realizzati?

A queste tre interrogazioni aveva risposto nel secolo VI Boezio, e commentando la traduzione (o meglio riduzione) dell'*Isagoge* di Mario Vittorino, come pure scrivendo un nuovo lungo commento ad una versione propria, egli aveva dato del problema due soluzioni, che appaiono a prima vista diverse, per quanto forse nello spirito di Boezio non facciano che ritrarre le idee aristoteliche, di cui il commento era imbevuto, e la loro differenza dipenda più che altro dalla poca precisione dell'espressione e del linguaggio. Perchè, tra l'altre cose, certo il cortigiano di Teodorico non pensava di godere fra i posteri tanta celebrità, nè che i suoi commenti dovessero un giorno aver la ventura di esser compulsati da tanti ingegni, avidi di lume e di materia per l'esercizio della loro attività giovanile, i quali se ne giovarono come di autorità importantissima.

Ad ogni modo il carattere principale del commento boeziano al problema di Porfirio è, come vedremo anche a suo tempo, preponderantemente dialettico, per quanto non vi si possa negare più di un accenno psicologico ed in ispecie metafisico; accenni però, i quali, come quelli che sono assai poco precisi e marcati, appaiono introdotti più per le necessità intrinseche di quella trattazione, intessuta per natura sua di psicologia e metafisica, che per proposito deliberato dell'autore.

Tale era dunque l'espressione del problema dei generi e delle specie, come si presentava ai primi uomini della Scuola, risorta a nuova vita ed avviantesi a un glorioso avvenire dietro l'impulso datole da Carlo Magno. Espressione, come bene si può argomentare, assai difettosa, e ben lontana davvero dal metter innanzi a chi volesse risolvere la difficoltà tutto quel vastissimo orizzonte di presupposti psicologici, ontologici e metafisici in genere, che devono inevitabilmente esser posti in gioco, da chi si proponga una soluzione rispondente ai bisogni ed alle esigenze del pensiero filosofico.

Nè si deve credere che potessero venire d'altra fonte quei sussidi, che difettavano completamente, per una retta imposta-

Digitized by Google

zione, diremo così, del problema. È ormai ben noto infatti come la Rinascenza Carolingia si iniziasse su poverissimi fondamenti, specialmente per ciò che riguarda lo studio della filosofia, e come la biblioteca, che si offriva agli animi desiderosi di sapere di quei tempi fosse assai scarsa cosa, e molto insufficiente al confronto delle necessità di un pensiero, che ricomincia il suo cammino dopo una lunga serie di secoli sempre più sprofondati nella barbarie e nel sangue.

E così, per restare nel nostro campo, nulla affatto si aveva, che potesse servire come avviamento ad uno studio della psicologia, poco che potesse esser d'aiuto per il fondarsi di un sistema metafisico, pochissimo ad ogni modo, che fosse atto ad alimentare comunque il pensiero filosofico.

c) — DUE QUESTIONI

Ora questo fatto ci fa comprendere a colpo d'occhio la necessità di mettere da parte, almeno per i primi passi delle menti medievali nella discussione del nostro problema, quelle soluzioni che abbiamo poc'anzi delineate: le quali non solo non possono riscontrarsi che laddove il pensiero sia ormai maturo, e la sintesi filosofica abbia potuto raccogliere e mettere innanzi simultaneamente tutti gli aspetti vari del problema, fondendo in un insieme armonico le conquiste graduali e faticose del pensiero, ma per di più sono dottrine, che rappresentano piuttosto il frutto della riflessione di menti moderne sui modi possibili di considerare il problema, che l'espressione del suo svolgimento storico.

In conseguenza di che poi due domande ci si impongono, alle quali dobbiamo accingerci tosto a rispondere. Come, cioè, il problema degli universali potè sorgere su basi o dottrine tanto insufficienti? E perchè gli uomini della Scuola agitarono con tanto ardore una questione, che, come si presentava loro, non rendeva certo patente tutta l'importanza, che nel fatto le è propria?

Cerchiamo di soddisfare anzitutto alla seconda richiesta, perchè così ci riescirà, spero, più facile anche rispondere alla prima.

Sarebbe un errore, secondo me, il considerare lo sviluppo della civiltà medievale alla stessa stregua che quello di qualunque altra. Sotto un certo rispetto, è vero, noi ci troviamo davanti ad un'epoca nuova, in quanto anche qui vediamo quasi tutte le

Digitized by Google

manifestazioni della vita e del pensiero muoversi dalle forme più elementari, e in tanti casi dallo stato di barbarie, per salire i gradi indefiniti della civiltà. Ma lo spirito medievale pur giovane, in parte perchè vergine ancora, in parte perchè ritemprato con un fiotto potente di sangue barbarico, non è punto paragonabile con quello di tanti altri popoli, che si svegliarono dal sonno dell'ignoranza, e progredirono nel sapere manifestando, insieme collo svolgersi delle forme più elementari di letteratura, un vivo interessamento alla ricerca filosofica, tanto imponente e meravigliosa, per quanto incompleta e infantile.

Nel nostro caso non è già un popolo bambino, che dirada penosamente, ma coraggiosamente le tenebre della sua ignoranza, ma un antico popolo decaduto, che, rinvigorito di nuove energie, raccoglie gli avanzi di una coltura già floridissima giunti fino a lui, e cerca su di essi di ricostruire la scienza; un popolo, che non sente, almeno ai suoi inizi, il bisogno di fondarsi una cosmologia, di spiegarsi i maggiori problemi del mondo e della psiche, perchè si trova in possesso di una dottrina severa e completa, a cui crede, e su cui giura ciecamente. Ed è in ciò, a mio vedere, la ragione precipua, per cui spettava appunto, si può dire, alla sola dialettica nelle sue parti vitali e suscettibili di discussione feconda (principalissima delle quali la questione dei generi e delle specie) il merito di suscitare gli animi, e spingerli alle svariatissime ricerche della metafisica e della psicologia.

La logica, ed anche non completa, era l'unico ramo delle scienze filosofiche, che il Medio Evo pre-scolastico avesse ereditato dall'antichità, ed esso non poteva appunto per le sue condizioni e i suoi convincimenti, che esser eccitato da quella alle speculazioni, di cui altrimenti poco sentiva il bisogno. E fu appunto studiandola, elaborandola in tutti i modi, applicandola ai problemi teologici, che si finì per scrutarne le ultime radici, e si riuscì, per mezzo specialmente della questione degli universali, alla fondazione della metafisica da una parte, allo studio della psicologia dall'altra.

Ma, e qui entra in campo la prima delle questioni proposteci, è certo che le frasi di Porfirio e i commenti di Boezio di per sè soli, per quanta potenzialità potessero racchiudere, assai piccola efficacia avrebbero esercitato: chè il rimuginare

Digitized by Google

problemi tanto incompleti non avrebbe approdato a risultati soddisfacenti, se non quando fosse sorto tale un genio da divinare, attraverso a quegli scarsi accenni, la grande estensione e l'importanza capitale del nostro problema. Ma noi sappiamo invece che fino al secolo XII uomini di genio così elevato da poter abbracciare con uno sguardo sintetico tanti lati del pensiero speculativo, di cui allora neppure si sospettava, nonchè l'esistenza, la possibilità, mancarono — se forse non si eccettui Giovanni Scoto Eriugena, il quale però non deve aver assolutamente esercitato, secondo me, tutta quell'influenza che gli si attribuisce dagli storici della filosofia. — E quando poi, d'altra parte, sorsero quegli intelletti forti e brillanti, che furono S. Anselmo e, per quante riserve si possano fare sulla sua serietà, anche Abelardo, noi sappiamo che la controversia era già gettata e discussa.

Dunque altre cause concorsero al suo sviluppo, che non fu certo fortuito. E queste cause, come vedremo anche meglio in uno studio storico sul primo periodo della Scolastica, vanno ricercate nel pensiero filosofico, debole ed incerta sì, ma continua e quindi efficace leva, che s'accompagnava alle discussioni e al metodo dialettico della Scuola; nella teologia, che colle sue controversie e diatribe sempre più vive e scottanti teneva desto il pensiero ed infervorava alle speculazioni; vanno ricercate specialmente queste cause nell'intrecciarsi continuo, spesso cosciente e voluto, spesso incosciente o dissimulato, ma pur sempre innegabile, di questi tre elementi, la teologia, la filosofia, la logica, che nell'attrito reciproco, e nell'invadenza frequente dei campi rispettivi condussero lo spirito medievale alla meditazione dei veri metafisici, e più specialmente allo studio dei problemi psicologici.

Perchè infatti, fu bene osservato, dal punto di vista storico si può dire che l'evoluzione del problema degli universali segue una marcia parallela a quella della psicologia. Anche la metafisica v'ha certo la sua importanza; ma, sia perchè gli spiriti di quel tempo erano più inclini naturalmente a quel genere di speculazione, sia perchè la soluzione metafisica del problema (voglio dire il realismo e le sue gradazioni) non dovette destare un interesse così vivo, come le soluzioni che si fondavano sulle vedute psicologiche nuove, e che furono sostenute da spiriti vivaci e

Digitized by Google

battaglieri, l'importanza della metafisica stessa non fu forse tanto grande, quanto il suscitarsi fra i dottori delle preoccupazioni psicologiche; a cui appunto si deve, secondo il mio modo di vedere, la causa occasionale ultima, che parallelamente alle diatribe teologiche produsse lo scoppiare della controversia vera e propria negli ultimi anni del secolo XI, e ne alimentò poi in seguito lo svolgimento.

d) — LA PRIMA FASE.
DELL'ORIGINE DELLA CONTROVERSIA E DELLE PRIME SOLUZIONI

E questi giudizi, — ch'io traggo per la maggior parte, sia da quella persuasione, che rampolla dallo spirito critico moderno, di dover cioè considerare lo sviluppo degli avvenimenti non isolatamente, ma nel complesso delle loro cause determinanti e dei fatti concomitanti che su di essi influiscono, sia dalle persuasioni che un attento studio della storia della filosofia medievale, del primo periodo specialmente, mi pose nell'animo, — fanno che io senta il bisogno di modificare anche quelle opinioni che corrono volgarmente sull'indirizzo generale dei primi pensatori medievali, e in particolare sulla specie di soluzione che per prima comparve, ed ebbe maggiore fortuna nello svolgimento storico del problema.

Una tale discussione non spetterebbe veramente ad un'introduzione che vorrebbe esser dottrinale, o meglio uno sguardo filosofico sullo svolgimento delle idee, ma sarebbe piuttosto appropriata ad un vero e proprio studio storico. Però non credo inutile darne qui un cenno, per giungere poi a certe conclusioni di qualche importanza.

I meno recenti fra i moderni scrittori di filosofia medievale, parte per ignoranza di documenti venuti più tardi alla luce, parte per erronea interpretazione dei fatti, chiamano il primo periodo della Scolastica quello del realismo esagerato, e qualcuno perfino del realismo insensato. E a questa opinione in generale, pur opponendosi alle espressioni recise ed improprie, che abbiamo or ora detto, assentirono più o meno anche gli storici più moderni, ammettendo poi tutti sostanzialmente che la controversia degli universali sia esistita, pure nella sua forma più grossolana, fin dal primo giorno della Scuola risorta.

Digitized by Google

Ora siccome non possiamo sostenere che un lato qualsiasi del pensiero sia oggetto di considerazione in un periodo di storia, se non allora che in realtà l'attenzione su di esso è coscientemente rivolta; così non mi pare possibile di parlare di problema degli universali nel Medio Evo, se non quando esso esistette coscientemente, ed ebbe una certa importanza nelle preoccupazioni dei pensatori; quando, uscendo dalle semplici *glosse* rispecchianti vecchi commenti per gli usi della Scuola, si possono riscontrare pensamenti, se non del tutto originali, almeno disposti in forma nuova, dottrine considerate sotto aspetti multiformi ed inusitati.

In secondo luogo poi, per ciò che rigùarda l'origine della lotta, io addotto assai volontieri una distinzione, di cui non mi pare un fuor di luogo dar qui notizia. Cioè altra cosa è il *problema* degli universali, altra cosa la *controversia* sugli universali stessi. Il problema degli universali domanda una dottrina sul valore delle nostre idee generali e sulla loro rispondenza all'ordine oggettivo, e nulla più; siccome però di dottrine di tal fatta ce ne possono essere diverse, allora avremo la controversia quando fra le varie soluzioni vi sarà un dibattito, una lotta reale.

Ora è necessario star molto attenti di non scambiare con troppa facilità nella considerazione della nostra storia i seguenti tre fatti: l'esistenza, cioè a dire, del realismo e dell'anti-realismo in generale; la presenza del problema degli universali; e l'origine della controversia. E in vero per quanto si possa affermare l'accentuarsi delle due correnti del realismo e dell'anti-realismo, dappoichè sappiamo benissimo come esse non rappresentino solo le opinioni che si possono avere sulla questione particolare della realtà dei generi e della specie, ma designino ancora due indirizzi generali diversi in tutto un sistema di idee, non possiamo ancora parlare di problema degli universali vero e proprio; questo potrà accentuarsi più tardi, e con tutta verisimiglianza apparirà in seguito la controversia.

E ciò è pure, secondo me, quello che, sebben con tutta quell'indeterminatezza che si può agevolmente immaginare, avvenne per lo spirito medievale dell'epoca prima. Su una base di realismo ed anti-realismo semi incosciente si precisò il problema, e, date le cause occasionali favorevoli, scoppiò la lotta.

Non dunque certo fino dal IX secolo si può parlare di pro-

Digitized by Google

blema degli universali, e molto meno fu viva e dibattuta la controversia.

E v'ha di più. Qualunque infatti sia il tempo a cui è d'uopo richiamarci per l'origine e del problema e della controversia stessa (e per ora non fa il caso), non mi par neppure si possa ritenere con sicurezza che primo e preponderante fu il realismo esagerato.

Il De Wulf, il più recente che, a mia notizia, abbia espressamente trattato di tale argomento, riduce a tre le ragioni, per cui egli crede alla preponderanza del realismo esagerato nel periodo delle origini (1). — La prima si è che il realismo platonico fu difeso da Scoto Eriugena, il cui genio potente lasciò profondissima impressione nei contemporanei e nei posteri.

Ma questa influenza, vedremo, che è assai incerta; anzi si presenta realmente, a mio parere, di molto inferiore a quanto si crede.

In secondo luogo, sempre per il De Wulf, il realismo pareva fornire una spiegazione razionale a diversi dogmi della fede cattolica; terzo, esso apprestava la spiegazione più semplice del problema degli universali.

Queste due ultime ragioni, è vero, sono speciose, nè io voglio negare che abbiano influito, ma non così assolutamente come mostra di credere l'illustre professore di Lovanio. Egli infatti, come del resto in altri dei suoi pregevolissimi scritti, pare si mostri preoccupato di volgere i fatti ad un'idea prestabilita; e in questo caso fonda la sua persuasione sul principio direttivo della storia della filosofia, secondo cui ogni movimento filosofico nei suoi inizi, abbandonato a sè stesso, concentra tutta la sua energia sullo studio del mondo sensibile esteriore, e si sforza di certificarsi delle cose dal loro lato specialmente ontologico, essendo proprie invece di un pensiero più adulto le speculazioni sulla psicologia, e nei vari campi della metafisica (2).

Ma, per quanto, secondo me, nulla in generale si possa ob-

(1) Vedi DE WULF — *Le Probl. des Univ.* . . . cit. — p. 434.

(2) Vedi DE WULF — *Histoire de la Philosophie médiévale....* Cours de Philos. Vol. VI, Lovanio 1900. — Introduction, n. 5: *Lois du développement de la philosophie*, p. 5.

Digitized by Google

biettare a tale principio, non credo che esso sia applicabile assolutamente anche agli inizi del pensiero medievale, almeno osservato esteriormente, in relazione cioè col presentarsi ivi di quelle anormalità, che più su abbiamo osservato. Se difatto lo svolgersi regolare del pensiero indurrebbe ad applicare anche nel nostro caso il principio detto di sopra, non dobbiamo dimenticare come il primo M. E. s'era trovato in possesso di alcune opere logiche di Aristotele e dei commenti di Boezio, e che, se si amava Platone, assai meglio si conoscevano, e assai più per necessità inevitabili si studiavano, gli altri due autori, che dovettero esser succhiati, si può dire, col latte da chiunque si iniziasse allo studio della dialettica; e i quali certo non potevano in alcun modo autorizzare i dottori a pensieri realistici, ma piuttosto affatto contrari.

Ecco perchè io non saprei decidermi per la precedenza e preponderanza assoluta del realismo esagerato, mentre avrò a dimostrare, e se non decisivo certo esso è un argomento da non disprezzarsi, come *storicamente* dobbiamo assegnare l'origine della *controversia* alla corrente contraria.

Il De Wulf stesso designa questa corrente contraria col nome di *anti-realismo,* e nega che si possa parlare affatto di un nominalismo e di un concettualismo distinti nella prima epoca della filosofia medievale, o, come abbiamo noi stabilito, nella prima fase della controversia degli universali. Secondo lui l'anti-realismo si presenterebbe come una dottrina opposta al realismo esagerato preponderante, dottrina, che, movendo da forme indeterminate o troppo radicali, avrebbe condotto, perfezionandosi sempre più attraverso ai vari autori, il pensiero di grado in grado fino alla soluzione, che prevalse nel secolo XIII, del realismo moderato (1).

L'osservazione, certo assai geniale, fondamentalmente mi pare giustissima, e vedremo infatti come le preoccupazioni psicologiche, mettendo in guardia i pensatori contro l'errore del realismo esagerato (2), ed inducendoli a piegarsi con maggiore

(1) Vedi DE WULF — *Le Probl. des Univ.* . . ., cit., p. 437.

(2) Che queste parole non siano in contraddizione con quanto ho detto più su si capirà di leggeri, tenendo presente la mia distinzione fra problema e controversia.

Digitized by Google

simpatia alla soluzione boeziana aristotelica del problema, abbiano iniziato una salutare ascesa, che si può considerare graduale e ininterrotta, verso l'interpretazione più razionale degli universali: e anch'io, per quanto si faccia questione su questo punto (e sarei tentato di trattarne anche qui, se non vedessi di uscir troppo dal mio principale intento), sono d'opinione che si possa far derivare il realismo moderato assai più verisimilmente da un integrarsi e perfezionarsi di dottrine d'origine nominalistica, anzichè da un discendere a più miti consigli di soluzioni realistiche esagerate (1). Purtuttavia, ritornando a quanto si diceva, io non asserirei sul valore dell'antirealismo in generale così assolutamente, come fa il De Wulf; ma preoccupandomi, oltre che dei risultati di una speculazione filosofica sulla storia delle idee, ancora di tutte le possibili testimonianze storiche, vorrei vedere anche nell'ambito dell'antirealismo la possibilità di dottrine, se non essenzialmente diverse, certo giustificanti interpretazioni disparate.

Riassumendo dunque questa specie di polemica, in cui ho dovuto entrare mio malgrado per render ragione delle mie convinzioni, appar chiaro anzitutto come per la prima fase almeno della questione degli universali non si possa affatto conformare le soluzioni del problema a quegli schemi, che ne abbiamo dati nella trattazione dottrinale. Il problema dovette sorgere assai probabilmente sulla base di un realismo e di un antirealismo, che serpeggiava nei pensieri confusi dei primi dottori della Scuola, imbevuti delle dottrine aristoteliche boeziane, od influenzati dal platonismo: quale dottrina abbia avuto la precedenza o la preponderanza non si può affermare; ciò che è certo si è che la controversia non si può far sorgere, secondo i documenti che ne abbiamo, come vedremo, se non nella seconda metà del secolo XI, e fu una lotta del realismo contro un antirealismo con caratteri fondamentali unici, ma assumenti diversi aspetti a seconda dei vari pensatori.

(1) Quest'ultima opinione professa specialmente il DOMET DE VORGES. Vedi il suo *Saint Anselme*. Parigi, 1901 — Cap. VIII, Réalisme et Nominalisme. — VI. *Solution du problème réaliste au XIII siècle*. p. 156.

Digitized by Google

e) — LO SVOLGIMENTO DELLA CONTROVERSIA

Una volta gettato e discusso il problema, la controversia procedette sempre più maestosa, assumendo proporzioni vastissime ed un'importanza quasi esclusiva nelle preoccupazioni dei Dialettici; tanto che Abelardo ebbe a dire, che pareva non vi fossero affatto altri argomenti degni del filosofo, e che nessuno potesse godere autorità e fama, se non avesse in qualche modo espressa la sua opinione sul problema degli universali.

Però col precisarsi ed estendersi della riflessione filosofica la controversia andò scemando d'importanza, giacchè nuove questioni teologiche e filosofiche sorgevano ad ogni passo, nuovi problemi più scottanti, forse più vasti, s'imponevano alla discussione, finchè tutto il pensiero si completò e si fuse nelle sintesi dottrinali del XIII secolo. Allora nell'insieme del sistema vasto e compiuto della Scolastica il problema, quale si era presentato fino a quel punto, scomparve, scindendosi nelle molte questioni che esso implica, che assumevano proporzioni considerevoli, ed assorgevano ad entità loro propria.

O meglio, per esser più esatti, non scomparve, ma fu considerato sotto forma diversa; il suo oggetto fondamentale si tramutò, si rovesciò in qualche modo, se così si può esprimersi, e fu termine dei dibattiti della Scuola non più il problema dei generi e delle specie, ma la ricerca del *principio di individuazione*.

Se però il problema degli universali vero e proprio non si trattò *ex professo*, possiamo nulla di meno cogliere, attraverso alle loro opere numerose e ricche, la sentenza che su di esso professarono le menti equilibrate del duecento. Essa è appunto quella soluzione, conosciuta comunemente col nome di realismo moderato, che scaturiva dall'insieme delle dottrine del sistema scolastico; che era cioè conseguenza di una interpretazione razionale ed equa di quei principî fondamentali, che formarono la sintesi dell'eclettismo peripatetico dei più grandi fra i dottori.

Ma più tardi la questione sembra tornare in campo: chè sappiamo come si riparlò di nominalismo e di realismo, e la lotta si riaccese più fervida che mai. Il problema era ricomparso.

Ma in quale forma e con quali proporzioni? Forse colle ca-

Digitized by Google

ratteristiche stesse, che ne contraddistinsero lo svolgimento nel XI e XII secolo? No certamente, e noi vedremo, accingendoci allo studio del cosidetto nominalismo occamistico, che nella seconda fase della controversia, per ragioni svariate, prima delle quali il momento storico della filosofia medievale, l'epoca cioè di un pensiero ormai adulto anzi di già declinante, il problema degli universali era posto nel suo vero centro, considerato cioè come indirizzo di un intero sistema, e le sue soluzioni si avvicinavano assai di conseguenza ad alcuna di quelle che abbiamo designato più su nella trattazione dottrinale. Con che non voglio però dire che si identificassero; chè anzi avremo anche per questo caso, come per le origini della controversia, a guardarci bene dalle esagerazioni in fatto di interpretazione di pensamenti.

Ma di ciò, come di cosa che ha speciale relazione colle condizioni dei tempi, oltre che colle mutate disposizioni del pensiero, e che si presta mirabilmente a quella conoscenza dell'ambiente che mi pare necessaria incorniciatura di qualsiasi ricerca anche dottrinale, mi sembrá più acconcio discorrere a suo luogo.

Per ora abbiamo già detto tutto quello che è sufficiente per potersi accingere intanto con criteri sicuri e con un indirizzo preciso allo studio dello svolgimento storico della prima fase della controversia degli universali, e specialmente di quelle dottrine che si sogliono aggruppare sotto l'epiteto di *nominalismo;* ciò che d'ora in poi formerà l'oggetto precipuo delle nostre ricerche.

Digitized by Google

PARTE II.

Del Problema degli universali e del Nominalismo nella prima fase del loro svolgimento storico.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO I.

LA CULTURA E I SUOI SUSSIDI

come si presentavano agli uomini della Rinascenza Carolingia

a) INTRODUZIONE

Abbiamo sommariamente veduto nella parte introduttiva di questo studio che cosa sia il problema degli universali, abbiamo determinato il suo ambito dottrinale e delineato quella soluzione che convenimmo di dire centrica, cioè il realismo moderato.

Abbiamo asserito, passando dal campo teoretico ad una rapida considerazione della sua storia, come lo svolgimento della controversia nel medio evo non si possa impostare nella classificazione e definizione delle soluzioni diverse fatta posteriormente dagli storici della filosofia, e siamo andati ricercandone per quanto era in noi le ragioni.

In cosifatto modo ci siamo preparati, spero, convenientemente il campo ad uno studio storico, che cercheremo di compiere per quanto è possibile oggettivamente, attenendoci solo a quei canoni generali che ci dettano la ragione e la scienza, e a quelle particolari considerazioni che la trattazione anteriore giustifica.

Ed ecco il nostro quesito. — Accennammo in principio e, qua e là, nel corso della prima parte come si creda comunemente che il nominalismo, — il quale del resto sintetizza tutto un sistema, perchè conseguenza della soluzione dei problemi più vitali

Digitized by Google

su cui si fondò sempre il pensiero filosofico — sia stato professato quale dottrina a sè nella Scolastica medievale, e in essa abbia rappresentato uno degli aspetti della così detta questione degli universali, e più propriamente della lotta per la realtà dei generi e delle specie che ebbe la sua più caratteristica espressione nei secoli XII e XIV.

Ora possiamo veramente ammettere un'unità di dottrina per le soluzioni della controversia che passarono sotto l'epiteto di *nominalismo* nella storia della filosofia medievale? E quale fu, a volerlo determinare esattamente, il valore del cosidetto *nominalismo* presso i suoi vari propugnatori?

Da quanto si è detto fin qui il lettore ha potuto già intravedere la risposta negativa che noi crediamo di poter assegnare alla prima questione. Spetta ora allo studio storico il dimostrarla. Quanto alla seconda, essa dipende dall'antecedende, e troverà quindi di necessità la sua esplicazione nel seguito dello studio che intraprendiamo.

Sullo svolgimento del problema degli universali non mancano studi, sia parziali, sia generali, che gli assegnano una maggiore o minore importanza nel progresso del pensiero e nell'organismo stesso dottrinale della Scolastica. Ma quantunque l'epoca nostra, spinta per naturale bisogno, e forse per maturità di riflessione, ad uno scrupoloso e disinteressato culto del passato, e sollecita quasi più di imparare dagli avi che di produrre cose nuove, abbia dedicato un'attenzione assidua alla Scolastica, mal conosciuta prima (1), ed abbia gettato di conseguenza un largo fa-

(1) *L'histoire de la philosophie médiévale* (scrive il DE WULF — *Hist. de la phil. méd.* — Préface, pag. V) *est une science relativement récente. Heritiers de préjugés séculaires, les historiens du XVIII s. — J. Brucker, par exemple, — parlent à peine du moyen âge, ou ne lui consacrent que des jugements superficiels et des épithètes railleuses.* — Ed anche l' HAUREAU (*Hist. de la Phil. Scol.* Vol. I c. III, p. 28) lamenta la scarsa conoscenza che si ebbe della Scolastica fino alla metà del secolo scorso, e gli erronei giudizi quindi che se ne diedero. — Così p. es. l'HAUMANN la definì: *Philosophiam in servitutem theologiae papae redactam*, e il DIDEROT (op. XI. X, 372) disse: *Cette Philosophie a été une des plus grands plaies de l'esprit humain.* Gli storici protestanti poi in genere, spinti, oltre che dall'ignoranza, dall'astio contro il cattolicismo, lanciarono contro di essa le più ingiuriose calunnie.

Digitized by Google

scio di luce anche sul problema in questione, siamo ben lungi dal possedere una conoscenza definitiva del fiorentissimo sviluppo dell'attività filosofica nel medio evo scolastico, e, a chi per poco si inoltri nello studio di quell'epoca, si parano continuamente dinanzi copiose e spesso gravi difficoltà.

Ora il mio assunto è di trattare di un indirizzo particolarissimo, il nominalismo, ricercandone insieme collo svolgimento storico il valore nei vari momenti o, per meglio dire, vagliando quelle dottrine, spesso assai diverse, che furono poi raccolte sotto quell'unico titolo.

Ma siccome tutto ciò si lega assai strettamente, almeno da principio, collo svolgimento di tutta la controversia degli universali, non può esser, credo, inutile, per cercar di risolvere la prima difficoltà, l'origine cioè del nominalismo, dare uno sguardo alle opinioni degli storici sul modo e sul tempo del sorgere della questione degli universali, notandone la probabile attendibilità.

Noi ci troviamo infatti in questo caso di fronte ad opinioni assai diverse. Da una parte alcuni storici della filosofia (e sono tutti coloro, che precedono i nuovi studî sulla Scolastica cui diede impulso il Cousin) fanno incominciare la controversia degli universali da Roscellino, assegnandogli tutt'al più come maestro un Giovanni, la cui personalità è ancora incerta (1). D'altra parte alcuni storici moderni riducono, specialmente nel primo periodo dal sec. VIII all'XI, tutta la filosofia occidentale alla controversia degli universali e si restringono a domandare quasi esclusivamente ai vari Scolastici la loro dottrina a questo riguardo (2).

Opinioni per me errate e l'una e l'altra. Giacchè, riguardo alla prima, anche ad osservare solo esteriormente i fatti, ricordiamo che Roscellino visse sulla fine dell'XI secolo (comparve al Concilio di Soisson nel 1093), cioè ben tre secoli dopo la Ri-

(1) L'opera che stimo più recente nella classe suddetta è lo studio di Cristoforo Meiners — *De nominalium ac realium initiis atque progressu*. Commentationes soc. Gotting. Vol. XII - 1793-94.

(2) Cito solo a questo riguardo Ueberweg-Heinze — *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. — Vol. II. Berlino 1898. Questo compendio designa anche tutte le sue fonti.

Digitized by Google

nascenza Carolingia; non è dunque ammissibile che la questione degli universali sia sorta d'improvviso con lui, ma deve esser stata naturalmente preparata, ed egli segnò forse una tappa, uno dei capisaldi del pensiero in quella controversia (1). D'altra parte poi, riguardo alla seconda opinione, non si può accettare che tutta la scienza del primo periodo della Scolastica consistesse in una sterile disputa sugli universali, dappoichè sappiamo che molte questioni teologiche agitarono ininterrottamente il campo degli studi, che il bisogno di una scienza più fondata e più seria di quella che si ricavava dalle enciclopedie medievali si faceva sentire, ed imponeva un succedersi di febbricitanti e svariate ricerche a quegli spiriti ancora incolti e puerili, dove però covavano i germi delle grandi sintesi del sec. XIII, e che si sforzavano di uscire da un chiuso puramente convenzionale a spaziare nei vasti campi della psicologia e della metafisica.

S'impone dunque fra le due correnti indicate una via di mezzo, che, mentre riconosce il valore del problema degli universali, sia come conseguenza dell'elaborazione della dialettica nelle scuole dell'VIII secolo e dei seguenti, sia come germe e fecondazione insieme dello sviluppo del pensiero filosofico e di un sistema organico e compiuto, lo studia pure nelle sue attinenze colle preoccupazioni dei vari momenti, e nella sua naturale genesi storica e dottrinale.

Questa via di mezzo hanno adottato i migliori ingegni del nostro tempo che si occupano di tali studi (2), e va sempre più affermandosi colle nuove ricerche, mercè un'interpretazione moderata e spassionata dei fatti e delle idee; ma il disaccordo regna tuttora nel problema delle origini.

Delle quali per trattare convenientemente, siccome tutto lo svolgimento del pensiero in ogni tempo risente l'influenza delle condizioni generali d'ambiente, torna necessario dare uno sguardo al grado e all'estensione della cultura, e alla biblioteca che s'offriva ai dottori della scuola restaurata dopo la Rinascenza Carolingia.

(1) Evito deliberatamente in questa introduzione le questioni attinenti le dottrine del canonico di Compiègne.

(2) Vedi per questo i lavori del De Wulf specialmente la sua *Histoire de la Philosophie médiévale*; e in generale gli studi di tutti i seguaci della filosofia neo-scolastica.

Digitized by Google

b) LE SCUOLE

Nel medio evo anche prima di Carlo Magno vi erano le scuole, eredi dell'insegnamento latino in Italia e nelle provincie romane, importazione della civiltà cattolica fra i barbari delle diverse nazionalità europee.

Un'istruzione figlia di quella dell'impero romano, e che resistette alla violenza devastatrice dei longobardi, esisteva in Italia sostenuta dal Papato e dall'organismo della Chiesa, e ad essa dobbiamo in tempi diversi Marziano Capella, Cassiodoro, Boezio, ed altri minori. E quanto più il Cristianesimo si faceva strada presso i popoli imbarbariti e presso i barbari stessi, tutta Europa si popolava di scuole vescovili e monastiche, che diffondevano ed elaboravano i materiali loro legati dalla tradizione.

Così in Ispagna l'istruzione non fu troncata all'epoca feroce dei Visigoti, e ne è esempio eloquente Isidoro di Siviglia, e scuole ebbe la Gallia, tra cui famosa quella di Tolosa col grammatico Virgilio. Ed anche nell'epoca funesta di Carlo Martello, quando illanguidì e forse si spense persino la scuola palatina, quando pareva che ogni vestigio di scienza dovesse sparire nel sangue e nell'anarchia, la sacra face del sapere fu mantenuta gelosamente dall'Irlanda e fra gli Anglo-Sassoni, novelli figli della civilizzazione cristiana (dai quali doveva muovere il più valido propugnatore del Rinascimento, Alcuino), e fiorirono, restaurate dalla benefica influenza del Papato, le scuole d'Italia (1).

(1) Un'opera completa sulla storia dell'istruzione e della cultura generale prima di Carlo Magno, che io sappia, ancora non esiste (non considero quella di EBERT *Algemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters in Abendlande*, perchè non rispondente allo scopo cui io alludo). Eppure importantissimo riuscirebbe uno studio paziente e minuzioso sulla scuola e sulla scienza precarolingia, a cui dobbiamo non solamente la conservazione di quel poverissimo bagaglio del sapere delle epoche classiche greca e romana che sopravvisse alla bufera sanguinosa di tempi tristissimi, e che fu per il primo periodo della filosofia medievale in occidente il solo di cui si potesse usufruire, ma ancora principalmente quei trattati che formarono il pane quotidiano della scuola dall'VIII a quasi tutto il XII secolo. — In attesa di uno studio più ampio si può per ora consultare sempre con vantaggio la bella opera dell'OZANAM *Études Germaniques (I La civilisation chrétienne chez les Francs* in Oeuvres completes. Parigi 1861. Vol. IV) di cui io mi sono servito in questo rapido quadro.

Digitized by Google

L'istruzione però si limitava allora ai più elementari e prolissi precetti di grammatica, e gran parte della scienza consisteva nell'abilità di comporre indovinelli, giochetti, e in tutte quelle forme di esercitazioni inutili, che passarono in proverbio col nome di *bizantinismi*.

Solo qualche grande ingegno, e ne abbiamo or ora accennato, si elevava qua e là spargendo di sè gran fama, e nel miracolo della sua erudizione compilava quelle enciclopedie che sono p. es. le *Origini* (1) di Isidoro di Siviglia, il *De natura rerum* di Beda, ecc., causando per breve tempo nella sua patria e nei luoghi finitimi uno straordinario sì, ma effimero risorgimento.

Il merito di aver ridato agli studi il loro valore ed il loro posto eminente nella società spetta però a Carlo Magno.

Carlo Magno, una delle più grandi figure del medio evo, fornito dell'attività e del genio direttivo che son privilegio di pochi, ed aiutato dagli avvenimenti, seppe congiungere colla potenza politica meriti grandissimi riguardo alla scienza.

Non che egli sia sorto d'improvviso. Nè d'altra parte dobbiamo rimpiangere quella maestà solitaria che gli si poteva attribuire, rappresentandolo come una grande figura che niente annuncia e niente segue in mezzo a tempi di barbarie. « Al contrario, scrive a questo riguardo l'Ozanam, non v'ha destino più glorioso che essere l'ultimo sforzo di un lungo lavorio della Provvidenza e dell'umanità, ed arrivare predetto ed atteso » (2). Gli avvenimenti stessi avevano reso possibile la sua grande opera civilizzatrice, ed onora Carlo Magno il fatto che, nell'orgoglio dell'età e della vittoria, egli, discendente di una razza la quale

(1) Il vero titolo di quest'opera è: *Originum seu Etymologiarum libri XX.*

(2) Vedi OZANAM *Études Germaniques* cit., *Les écoles carlovingiennes*, p. 581. Segnalo al lettore tutto questo bel capitolo, che, quantunque lasci un poco a desiderare per rigorosità scientifica, è non di meno ricco di profonde osservazioni, e scolpisce in un quadro molto felice per disposizione ed espressione gli intenti del geniale francese, entusiasta di tutto ciò che potesse ridondare ad eloquente dimostrazione del suo assunto: l'importanza cioè del cristianesimo nella civilizzazione del medio evo. Anche il signor MAITRE nella sua opera, di cui pure mi son servito: *Les écoles episcopales et monastiques de l'Occident de Charlemagne à Philippe Auguste*. Parigi 1866. (Parte I c. II, p. 6) espone assai bene, riportando il capitolare del 787 ed altri, i nobili intendimenti del grande imperatore che vedeva nell'istruzione il progresso del Cristianesimo e la solidità del suo impero.

Digitized by Google

aveva solo conosciuto la grandezza feroce delle armi, abbia saputo comprendere ed affrettare la gloria pacifica delle lettere. Così non lo umilia la docilità alle lezioni dei suoi maestri; chè anzi per un indomabile Germano il carattere del genio sta appunto nella docilità, nel credere, nello studiare, nell'obbedire.

« Una delle ispirazioni più felici del grande imperatore fu di domandare alla religione cristiana e alla civiltà antica i due punti d'appoggio per le grandi riforme che egli meditava » (1). E per questo, accentrando nel suo palazzo, favorito dalla sconfinata autorità e da fortunate combinazioni, gli elementi migliori della sparpagliata cultura, dando per primo esempio di amore allo studio nella restaurata scuola palatina, che egli stesso sorvegliava, e in cui s'assideva fra gli scolari, infuse un nuovo impulso agli studi: volle avvalorarli e facilitarli onorando regalmente i più insigni cultori della scienza: cercò di generalizzarli ora raccomandando da padre, ora imponendo severamente la sua volontà: e preparò così la Rinascenza, che doveva scuotere quegli animi giovani, costringendoli a rinnovare il filo della tradizione interrotta per la crudeltà dei tempi, ed a ricostruire punto per punto, con un lavorio in gran parte originale, quegli edifici di scienza e di filosofia che diedero esempio solenne di robustezza, e brillarono poscia in tutto il loro splendore nell'epoca d'oro della Scolastica.

Solo di quel tempo restaurate ed accresciute le scuole, moltiplicati i sussidi bibliografici, accesasi vieppiù la smania di apprendere, assicurata, malgrado vicende spesso funestissime, quasi sempre una certa pace ai cultori della scienza, questa uscì a poco a poco dal terreno artificioso e convenzionale, in cui l'aveva rinchiusa il sapere povero e confuso dei tempi barbari, ed ebbe principio un'azione sempre più viva ed intensa verso investigazioni sanamente scientifiche.

E allora incominciò anche quell'attività febbrile nel campo della dialettica, che doveva invadere tutto il terreno scientifico, suscitare la controversia degli universali, e i più grandi problemi filosofici.

(1) Vedi HUIT. *Le platonisme au moyen âge.* (Annales de la philosophie chrétienne, Nuova collezione, tomo XX, p. 423). E Ozanam aveva scritto: *Chaque fois qu'il visite Rome, il en rapporte avec un zèle plus ardent pour le christianisme, je ne sais quel impérieux besoin de presser le réveil des esprits. Études germaniques* cit. p. 536.

Digitized by Google

c) LA CULTURA

Le trattazioni che nei secoli passati si sono fatte sulle scuole medievali e sugli autori ecclesiastici, e specialmente, più tardi, la pubblicazione degli inventari e dei cataloghi delle antiche biblioteche monastiche ed episcopali, e gli studi risguardanti la data delle traduzioni d'Aristotele e della comparsa nel mondo occidentale dei tesori della cultura greca, hanno a grado a grado fatto conoscere quale fosse il materiale di cui si trovavano in possesso i dottori dalla Rinascenza Carolingia a quasi tutto il secolo XII.

Per tutta quell'epoca infatti non si ha quasi mai nessuna novità riguardo alle fonti a cui potevano attingere i cultori del sapere, e quanto di nuovo si produsse nello svolgersi di quel periodo tutto è dovuto al lavoro originale della scuola. Solo più tardi (1141 circa) cominciarono a conoscersi nuovi monumenti, i quali, aggiungendo esca agli spiriti già infervorati nella discussione e nelle ricerche, causarono i rapidissimi progressi che condussero la scienza al suo apogeo nel XIII secolo.

Il materiale filosofico legato dalla tradizione, e che ormai è, si può dire, tutto conosciuto, si riduce a ben poca cosa. Il *trattato delle categorie* e il *De interpretatione* di Aristotele (letti naturalmente nelle traduzioni di M. Vittorino e di Boezio), l'*Isagoge* di Porfirio (chiamata *institutio* o *introductio*) tradotta pure da M. Vittorino e da Boezio, il *Timeo* di Platone (1), e più tardi i trattati *Della gerarchia celeste*, *Dei nomi divini*, *Teologia mi-*

(1) Veramente pare accertato che nel sec. XIII esistesse, almeno in rarissime copie, anche una traduzione del *Fedone*, e lo si ricava dal manoscritto della naz. di Parigi n. 16.581 dove appunto si trova tale traduzione. Però, non si sa perchè, quell'opera non doveva esser divulgata, perchè nessuno la cita, nè vi fa in modo alcuno allusione. Quanto al *Timeo*, due erano stati nell'antichità i suoi traduttori: Cicerone e Calcidio. Ma la versione ciceroniana, incompleta del resto e in molti punti, per consenso dell'autore stesso, errata ed oscura, era scomparsa all'epoca della Rinascenza Carolingia. I dottori della Scolastica ebbero invece a loro disposizione la traduzione di Calcidio, un erudito di cui è mal conosciuto il tempo in cui visse, e l'ordine d'idee cui aderiva: essa era assai pedestre e quasi letterale: ma quello che è più importante accompagnata da un lungo commento. Per questo vedi HUIT *Le Platonisme au moyen âge* cit., pag. 425-431.

Digitized by Google

stica dello pseudo Dionigi Areopagita (1) tradotti da G. Scoto Eriugena: ecco le poche fonti greche di cui si poteva disporre. Chè non si può contare tutto il ricchissimo complesso di opere legatoci dalle scuole neo-platoniche, da quella Alessandrina, e dagli scrittori greci cristiani dei primi secoli, perchè, come vedremo meglio in seguito, la conoscenza della lingua d'Omero era diventata cosa tanto rara, da parer quasi fatale che tanti tesori dovessero restar lettera morta e sperduti per le biblioteche fino al Rinascimento.

Non diremo per questo che non si sapesse nulla di più della scienza ellenica; ma le notizie indirette che i pochi autori latini conosciuti potevano elargire erano assai scarse ed incomplete. Dei classici poco si possedeva; fra gli autori dell'ultima latinità ebbero speciale importanza, per ciò che ci interessa, oltre ai Padri latini della Chiesa, la fantastica enciclopedia di Marziano Capella, le opere farraginose di S. Isidoro di Siviglia e di Beda, e, più che tutto, gli scritti di S. Agostino, i trattati pseudo agostiniani, i commenti ad Aristotele ed a Porfirio di Boezio, e le sue svariate opere originali. Altri scritti, di cui si ha memoria nei cataloghi delle biblioteche, ebbero minore importanza.

Si può dire insomma, se si vogliono lasciar da parte notizie di minor conto sia su autori greci sia su autori latini, che i ricordi dell'antichità pagana e delle sue meravigliose speculazioni si aggiravano quasi unicamente intorno alle due glorie più grandi del pensiero ellenico: Platone ed Aristotele.

Del primo si possedeva, come abbiamo veduto, il Timeo, che non è certo l'opera sua della maggiore importanza, per quanto forse delle più comprensive. Si tratta infatti di una esplicazione

(1) Sulla personalità di questo autore molto si è discusso, e la questione è ben lungi dall'esser definita. Quantunque la maggior parte degli storici s'accordino nel portare al sec. V, o presso a poco, la composizione degli scritti che vanno sotto il nome di Dionigi, non manca chi sostiene la paternità dell'Areopagita. Così ad es. tentarono difendere la tesi tradizionale C. M. SCHNEIDER in *Areopagitica, die Schriften des h. D. v. A., eine Vertheidigung ihrer Echtheit* — Regensburg 1884, e VIDIEU: *S. Denys l'Aréopagite évêque d'Athènes et de Paris* —. Parigi 1889. Il conte DOMET DE VORGES (*Saint Anselme*. Parigi 1901, p. 28 a 31) s'accontenta di esporre lucidamente la questione. Sostiene invece con fortunati argomenti le parti della critica moderna l'HUIT: *Le Plat. au moyen âge* cit. p. 503-508.

Digitized by Google

delle dottrine di Platone sulla natura, di un vero abbozzo di enciclopedia scientifica, dovuto agli ultimi anni della sua carriera filosofica, dove però l'autore introduce un rapido sunto della sua psicologia e della sua fisica; in modo che questo trattato rappresenta abbastanza bene l'insieme delle dottrine alle quali si era fissato il sommo filosofo, dopo molte variazioni sopravvenute nel corso di lunghi anni d'insegnamento.

E di più molte notizie si avevano sul resto della produzione platonica per parte del traduttore del Timeo stesso, Calcidio, per le attestazioni monche o sparse di quasi tutti gli autori latini conosciuti, e specialmente per l'opera di S. Agostino, che fu il vero cavaliere del Platonismo nel medio evo (1).

Quanto al pensiero Aristotelico, di cui però il primo periodo della Scolastica non potè studiare che una parte della logica, oltre a notizie svariate e frammentarie desunte da questo o da quell'autore fra i pochi conosciuti, importantissima fu l'opera di Boezio, lo scrittore che sui dialettici medievali del primo periodo esercitò forse, come vedremo, la più grande influenza.

Al qual riguardo si può far questione, se prima del trionfo definitivo del peripatismo, all'epoca dell'apogeo della filosofia scolastica, il pensiero fosse inclinato piuttosto al Platonismo che all'Aristotelismo. Ma tale discussione, che per noi assume speciale importanza, sarebbe qui inopportuna. La rimettiamo quindi a suo luogo.

Per quanto dunque veduta così sommariamente, la biblioteca che si offriva agli spiriti assetati di scienza dell'epoca post-carolingia era assai poca cosa, e molto incompiuto il bagaglio delle cognizioni che se ne potevano trarre. Essa però poteva parere sufficiente dato il programma adottato per l'istruzione, che s'impartiva secondo la famosa distinzione degli studi (durata molto tempo) nel *trivium e quadrivium*, composti il primo dalla grammatica, retorica e dialettica, il secondo dall'aritmetica, geometria, astronomia e musica. Compimento del sapere, quasi torre che si ergeva sulla base delle sette *artes liberales*, la teologia.

La filosofia (2) era totalmente bandita, o meglio ne sussisteva

(1) Questo punto è studiato con lusso di erudizione e più di espressione dall'HUIT. *Le Platonisme au moyen âge* cit. p. 499-513.

(2) Intendo naturalmente parlare di *filosofia* nel senso moderno della parola

Digitized by Google

solo un vestigio, una scintilla, che doveva essere molto feconda, nella dialettica.

Però se piccolo, e in gran parte poco autorevole, era il corredo di opere filosofiche della scienza antica giunto fino ai dottori della Rinascenza Carolingia, possiamo asserire, fatte poche restrinzioni e varianti trascurabili per le diverse scuole e per i vari tempi, che esso era conosciuto ed utilizzato universalmente.

Accesasi una volta la nobil passione di sapere e di speculare, essa non si spense mai più nemmeno nelle epoche oscure che seguirono la Rinascenza per il frazionarsi e lo sfasciarsi della monarchia carolingia; non solo, ma tutte le scuole si strinsero come di vincoli fraterni, e fu oggetto di somma compiacenza ed onore per i principi, per i maggiori ecclesiastici e monaci, per i Papi stessi regalare, o ricevere in dono manoscritti di opere antiche, sì che in breve non v'era biblioteca, che non ne fosse ben fornita.

Ma d'altra parte in tutto il primo periodo della Scolastica, fino cioè al XII secolo, quel corredo di opere è certo che non si accrebbe mai, se non del lavoro originale che i primi tempi della Rinascenza fecero nel campo della dialettica, (unica eccezione le traduzioni di Scoto Eriugena cui accennammo). E la ragione di ciò va ricercata nel fatto che la conoscenza del greco era addirittura scomparsa fra gli scienziati medievali, o meglio essa si riduceva a possedere un certo numero di vocaboli, che si mettevano innanzi con ostentazione comprendendone a mala pena il significato, quasi a persuadere gli ignoranti di esser maestri in tutta la lingua.

Ora quel poco che si poteva ricavare dalla scienza dei latini si era tutto ricercato e divulgato fin dal primo ridestarsi della cultura; quanto ai greci, cui naturalmente sarebbe spettato recare il massimo sussidio, si era di necessità limitati a quelle opere delle quali i secoli anteriori potevano dare una traduzione. « Io non so affatto, dice a questo proposito un dotto ellenista, E. Egger, che dal VI sec. fino al principio del XV sia stata fatta

non in quello datole dal medio evo. Allora *philosophus* era chiamato qualunque *scholasticus*, e la filosofia era definita da ALCUINO: *naturarum inquisitio, rerum humanarum divinarumque cognitio quantum homini possibile est aestimare*. (Vedi *Opere*, tom. II, parte I. p. 335. Ed Froeben 1777).

Digitized by Google

in Francia una sola copia di un autore greco, nè sacro nè profano ». E questa asserzione pare fin ora non sia stata smentita.

Venendo ora al nostro speciale assunto, abbiamo detto che la filosofia era sì del tutto estranea al programma degli studi delle scuole medievali; ma che ne sussisteva un unico vestigio nella dialettica. Di questa dunque noi dobbiamo a preferenza occuparci, anche discorrendo della cultura e dei suoi sussidi nel primo periodo della Scolastica.

E ben osservando la biblioteca descritta di sopra, ci è dato ritenere che per lo studio della filosofia abbia esercitato un'influenza quasi esclusiva *Severino Boezio*. Infatti era sua la traduzione più accreditata dell'Introductio porfiriana, e sue le traduzioni di quelle opere logiche di Aristotele, che erano sopravvissute alle vicende funeste dei tempi più barbari; suoi gli svariati commenti a quegli scritti, che fecero autorità nella Scolastica, sue infine molte opere logiche di vario genere.

Parmi dunque necessario prima di tutto esaminare, quantunque brevemente, l'opera di Boezio, e determinare l'entità della sua influenza sugli uomini della scuola, per poter giungere così senza troppo ingannarmi a dare un giudizio sul valore dello studio della dialettica in questo primo tempo, e ad esprimere il mio sentimento riguardo alla questione, originata appunto da quello studio, che ci interessa precipuamente, dell'origine cioè della controversia degli universali ed in ispecie del nominalismo.

E appunto nei riguardi di questa controversia tanto feconda e capitale la logica del primo tempo acquista un'importanza per noi; giacchè tutto il formalismo ed il bizantinismo, che invase quella scienza, può esser fatto oggetto di studio solo da chi imprenda un'opera vasta e completa, e non ha altro merito che di farci compassionare tante energie sprecate nei labirinti del sillogismo e nelle preoccupazioni di una strana logica simmetrica. Ciò che a noi interessa è il lato fecondo della scienza dialettica, e questo cercheremo di seguire, omettendo il più possibile tutte le altre questioni.

Però, e giova osservarlo tosto, che il sorgere della questione degli universali possa attribuirsi unicamente al lavoro dei primi uomini della scienza medievale sulla logica mi pare ormai

Digitized by Google

molto difficile, anche se vogliamo fermarci solo a considerare la natura e l'estensione delle cognizioni che l'antichità aveva trasmesso ai dottori della scuola. Che anzi, a mio parere, come abbiamo avuto campo di osservare ancora, la causa occasionale della famosa controversia è esteriore alla dialettica stessa, ma riguarda piuttosto le lotte teologiche; la logica v'ha grande importanza, in quanto essa si può dire a buon diritto la causa remota.

Nè conseguentemente possiamo dare un valore assoluto all'affermazione, che alla dialettica spettò il vanto di far sorgere in questo tempo la speculazione filosofica ed il sistema dottrinale della Scolastica. Se essa ha la maggior importanza non è da dimenticare che il *Timeo* di Platone, alcune opere di S. Agostino, il *De Consolatione Philosophiae* di Boezio, le questioni teologiche sempre vive e dibattute, l'influenza più tardi di Scoto Eriugena, del neo-platonismo e del misticismo dello pseudo Dionigi Areopagita non lasciarono mai estinguere il pensiero filosofico, che visse incerto, tentennante, ma che contribuì efficacemente a preparare il terreno alle conquiste ulteriori, e si accompagnò, come una piccola facella alimentatrice, alle aride argomentazioni dialettiche, favorendo il passaggio da queste alle speculazioni della psicologia e della metafisica.

La dialettica dunque era sì allora preminente, ed occupava quasi unica gli animi dei cultori della scienza, ma due ordini di idee, il primo che veniva scendendo da un campo tutto convenzionale ad uno dove si faceva il debito calcolo dei diritti della ragione, la teologia, l'altro, che viveva quasi soffocato, ma era ricco delle più ampie potenzialità, la metafisica, le vivevano accanto, ed incrociandosi con lei dovevano accrescerne notevolmente l'importanza ed il valore.

d) MANLIO SEVERINO BOEZIO

Severino Boezio (Ω 526) uno dei più appassionati divulgatori della cultura che rifioriva in Italia nel VI secolo per l'impulso di Teodorico, fu uomo di grande abilità ed erudizione; « nel medio evo egli può essere considerato, scrive il Cousin, come il legame tra il passato e i tempi nuovi », come quegli, in altre parole, che impedì la soluzione di continuità fra il mondo intellettuale antico ed il mondo moderno.

Digitized by Google

Pare tra l'altro che egli abbia tradotto in latino tutte le opere di Aristotele, e forse anche quelle di Platone (1); ma comunque sia di ciò, il primo periodo della filosofia medievale non conobbe che le sue traduzioni del *Trattato delle Categorie* e del *De Interpretatione,* sui quali egli aveva scritto anche due commentari (2). Di lui si conservavano inoltre *un commento in*

(1) Qualche passo di Boezio stesso (ad es. *Ad Arist. d. Interpr.*, p. 318. *Ed. Basil.* 1570) e di Cassiodoro fanno intravedere come egli avesse in animo di accingersi a render latini tutti e due i sommi filosofi greci. Fondato su tali testimonianze e su qualche altro documento il MANDONNET sostiene che Boezio tradusse tutte le opere di Aristotele, e combatte l'opinione del IOURDAIN (*Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Parigi 1842, p. 53 e segg.), il quale si sforza di stabilire che il cortigiano di Teodorico aveva volta in latino la sola logica. Secondo lui Boezio tradusse senza dubbio anche il *De Anima* e la *Metafisica*, che s. Tomaso ritrovò e cita costantemente. « Iourdain, egli scrive, qui connaissait le fait à cru que ce Boèce était un Boèce de Dacie, dominicain du commencement du XIII siècle. Mais il n'y a pas de dominicain de ce nom ayant eu une activité littéraire importante. Ce personnage fictif qu' on trouve chez un bon nombre d'auteurs est un rédoublement de Boèce de Dacie, maître parisien ès arts, averroïste notoire, entraîné comme Siger de Brabant dans la catastrophe averroïste de 1277, et mort dans les prisons inquisitoriales en Italie avant 1284 » (*Polémique averroïste de Siger de Brabant et de Saint Thomas.* Revue Thomiste, 4 année p. 20 nota 1). E di più, sempre per il Mandonnet, le testimonianze negative dei filosofi medievali del primo periodo non hanno valore alcuno data la loro lunga posteriorità, perchè quelle opere erano già in gran parte perdute (*Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII siècle.* Collectanea Friburgentia, Fasciculus VIII, 1899; I, XXIV, nota 3).

Il COUSIN (*Introduction aux ouvrages inédites d'Abélard.* Parigi, 1836; p. 4 e segg.) invece pare si attenga ai risultati del Iourdain, mentre l'HUIT (*Le Platonisme au moyen âge* . . . cit. pag. 513, nota 1) avanza, per vero dire con molta circospezione, l'opinione che quella traduzione latina del Fedone platonico, che esisteva nel XIII secolo e cui abbiamo accennato più su, potesse essere quella di Boezio. PRANTL (*Geschichte der Logik*, Lipsia 1885; vol. I, c. XII, p. 680) s'accontenta di dire: « Einiges Andere, was Boëthius noch zu schreiben vorhatte, scheint wohl nicht mehr zu Stande gekommen zu sein ». E cita in nota (73) alcune opere, cui Boezio accenna, ma delle quali nulla si sa.

Ora le dimostrazioni del Mandonnet paiono abbastanza fondate, ma non sono certo decisive; e, secondo me, finchè non si possono avere documenti più sicuri di quelli fin qui recati, su una tale questione regnerà sempre il dubbio.

(2) Questo fatto fu messo in chiaro dal COUSIN (*Introduction* . . . cit. p. 4) in opposizione al JOURDAIN (*Recherches* . . . cit., p. 32), il quale dava per conosciuta fin dai primi tempi della Rinascenza tutta la logica aristotelica nella

Digitized by Google

forma dialogica dell'Introductio porfiriana, tradotta da M. Vittorino (1), e *una traduzione della stessa* con un secondo e lungo commento in 5 libri. Di più erano molto studiati, fra i suoi lavori originali scientifici di vario genere, le opere logiche: *Introductio ad categoricos syllogismos, De syllogismo categorico, De syllogismo hypothetico, De divisione, De diffinitione, De differentiis topicis,* e diversi frammenti.

L'opera dunque principale di Boezio per ciò che ne interessa è tutta di logica formale, ed entra anche in parte nel campo della retorica. E così la dottrina del concetto e del giudizio, quale scaturisce dai suoi trattati, è ben lungi dal presentare delle soluzioni sul valore psicologico o metafisico delle nostre operazioni mentali e della loro espressione parlata, anzi non vi accenna neppure (2).

Ma con tutto ciò non si può affermare, come si fece, che « da Boezio non si può aspettarsi, in quanto alla principale concezione ed esposizione della logica, niente di buono, ma soltanto di cattivo, ... e che egli deve esser considerato come il ponte più saliente per l'irrazionalità della logica medievale » (3). Anche senza preoccuparci (e per il nostro assunto ciò non interessa punto) del fatto che accanto alla logica boeziana v'era l'opera sua filosofica *De consolatione philosophiae,* molto cono-

traduzione di Boezio. Si conobbero invece solo circa la metà del XII secolo e in seguito le altre parti dell'*Organum*, cioè le traduzioni degli *Analitici primi* e *secondi*, dei *Topici* e degli *Elenchi sofistici;* e queste scoperte, nota il DE WULF (*Histoire de la Phil. médiévale* . . . cit., p. 157), « sert de point de départ à une classification de la logique en *logica vetus* (traités connus avant 1141) et *logica nova* (traités connus depuis 1141).

(1) M'accorgo, leggendo le opere di Boezio, che la traduzione di M. Vittorino a Porfirio non è veramente una traduzione, ma una riduzione alquanto alterata. Non ho avuto agio di studiarlo, ma mi pare utile segnalare questo fatto non mai, che io sappia, osservato, e che può avere il suo interesse per la storia e per lo svolgimento delle idee.

(2) L'opera logica di Boezio fu studiata compiutamente dal PRANTL in *Geschichte der Logik* . . . cit., Vol. I, c. XV, p. 679 e segg.

(3) Vedi PRANTL (*op. cit.*, Vol. I, c. XV, p. 680-81) . . . « und wir dürfen daher in Bezug auf principielle Auffassung und Durchführung der Logik von Boethius sicher nichts Gutes, sondern nur Schlechtes erwarten, so dass derselbe, von Gesichtspunkte des geschichtlichen Verlaufes aus wohl als die hauptsächliche Brücke zu dem Unferstande der mittelalterlichen Logik bezeichnet werden muss ».

Digitized by Google

sciuta e studiata, ricca di idee, frammentarie sì e alquanto raffazzonate ma sempre utili sulla conoscenza, sull'anima, sulla teoria della materia e della forma ecc., va rilevato come i due commentari sull'introduzione di Porfirio, quello sulle categorie, ed in parte anche quello sul De interpretatione, ci portano molte volte in piena metafisica; e quantunque il procedimento dialettico, le idee spesso confuse e contradditorie, perchè troppo poco meditate, nuociano assai all'intelligenza del pensiero boeziano e alle dottrine adombrate, pure egli non annegò per nulla nel convenzionalismo di una logica formale la potenzialità dei monumenti che tradusse e trasmise ai posteri.

Ed invero la logica d'Aristotele e l'Introduzione di Porfirio, che, come fu bene osservato, « spingono continuamente lo spirito a ricerche ben più profonde che quelle del semplice meccanismo raziocinativo, e presentandosi fondate su una scienza anteriore e superiore, che esse non contengono, lasciano insoddisfatto lo spirito » (1), continuarono ad esercitare il loro fascino specialmente sui primi cultori della dialettica, i quali d'Aristotele non conoscevano la metafisica. Ed anzi Boezio, piuttosto che estinguere la potenzialità dell'opera aristotelica, valse coi suoi commenti ad aumentarla, aggiungendovi la sua autorità ed il frutto delle sue meditazioni ricco di problemi, per lo più insoluti o in forma ancora embrionale, spesso contradditori, materiale tutto però, come si può facilmente comprendere, prezioso per un'epoca che aveva bisogno di un fondamento quale che si fosse ad esplicare la sua attività.

E qui cade in acconcio, per dare un esempio e toccare una questione che ci interessa assai davvicino, esaminare brevemente come Boezio tratti e risolva il problema degli universali, in cui doveva necessariamente imbattersi traducendo l'Introduzione di

(1) Questa osservazione è dovuta al REMUSAT *Abélard*. Parigi 1846, L. II, c. II). Egli, che in tutta l'opera sua dà una preponderante importanza al lato metafisico della dialettica di questo periodo, fa una lunga trattazione sullo sviluppo ideologico della questione degli universali, cercando di ricostruire il lavoro mentale degli Scolastici, necessitati a ricavare i principi più ardui quasi unicamente dalle nozioni dell'*Organum*. L'opera, a mio parere, è degna di uno spirito moderno più che degli uomini del medio evo, pure non si può che trarre un gran profitto leggendo l'ingegnosa ricostruzione dell'illustre francese.

Digitized by Google

Porfirio, e che realmente egli abborda in ambedue i commentari nominati di sopra. Certo egli non vi attacca importanza di sorta, ma, data la fortuna che la questione doveva avere nella filosofia medievale, e la straordinaria influenza che nei primordi di quella filosofia esercitarono gli scritti boeziani, mette conto vederne l'indirizzo e la portata.

La soluzione di Boezio, lo diciamo subito, non appare unica, nè, difetto del resto di tutta la sua speculazione, vi si scorgono pensieri decisi e perspicui. Così nel commento dialogico che accompagna la versione di Mario Vittorino Boezio risolve la questione proposta da Porfirio secondo Aristotele ed i Peripatetici (1).

Il Cousin veramente vuol provare il contrario, ed accusando il cortigiano di Teodorico di non aver compreso, e di aver anzi travisato il pensiero di Porfirio, finisce col chiamarlo più platonico di Platone stesso. E d'altra parte il Puccinotti, in uno scritto molto laudatorio e molto poco scientifico, si sforza di sostenere non so quale originalità peregrina di pensiero nel commento boeziano. Ma per me nè l'una critica nè l'altra reggono ad un esame attento del passo in questione (2).

(1) *Anitii M. S. Boethii inter latinos Aristotelis interpretes et aetate primi et doctrina praecipui, Dialectica* Venezia 1559. *In Porphyrium a Victorino translatum, dialogus primus*, col. 6 e segg.

(2) Tanto il Cousin quanto il Puccinotti si sono fermati su un punto particolare della trattazione senza considerarne l'insieme, e su quello hanno ricamato la loro critica. — Il Cousin (*Introduction* . . . cit., p. LXVII) limitandosi a considerare un luogo, che cita anche in nota (nota 1 — *Scienda enim sunt utrum vera sint, nec esset de his disputatio consideratioque si non sint. Sed si rerum veritatem atque integritatem perpendas, non est dubium quin vere sint. Nam cum res omnes quae vere sunt, sine his quinque esse non possent, has ipsas quinque res vere intellectas esse non dubites. Sunt autem in rebus omnibus conglutinatae et quodam modo coniunctae atque compactae*), accusa Boezio di dare realtà a sè alle parole genere, specie, ecc., inducendo così i posteri, che di lui si servirono, in un doppio pericolo, e cioè: « Si on le suit de réaliser toutes les abstractions, ce qui n'est plus difficile dès qu'on a réalisé cinq abstractions aussi manifestes que le cinq noms dont il s'agit, et de se jeter ainsi dans un réalisme absurde: ou bien, si on lui résiste, si on s'aperçoit que le genre, l'espèce, la différence, le proprie, l'accident, ne sont que des notions abstraites et des noms, de confondre avec ces abstractions et ces noms les genres et les espèces, qui peut-être ne sont pas de purs noms, et, par l'exagération même d'une vérité utile, de se précipiter dans un nominalisme universel ». Ora che dalle parole riportate dal dotto francese si possa

Digitized by Google

Infatti provato come i predicabili dell'essere (sono considerati tutti e cinque partitamente) esistono dal momento stesso che è possibile parlarne; che sono incorporei e perchè Porfirio stesso li dichiara tali ponendo la prima alternativa del suo problema, e più perchè il genere, la specie, la differenza, il proprio e l'accidente si predicano anche di cose incorporee, Boezio giunge dopo un lungo e sottile ragionamento a questa conclusione, che lascio al lettore decidere se sia o meno, peripatetica « *Quod si hoc est, non est dubium quod quinque haec ex eodem sint genere: quod et praeter corpora separatum esse possit, et corporibus iungi patiatur, sed ita, ut si corporibus iuncta fuerint inseparabilia corporibus sint. Si vero incorporalibus, numquam ab incorporalibus separentur, et utrasque in se contineant potestates. Nam si corporalibus iunguntur, talia sunt, qualis illa prima post terminos incorporalitas, quae numquam discedit a corpore* (1). *Si vero incorporalibus, talia sunt, qualis est animus, qui numquam corpori copulatur* » (2).

Ma la stessa opinione non compare nel secondo ed esteso commento che il Senatore Romano fa seguire alla traduzione sua (3). Qui serpeggia invece nella lunga trattazione un certo concettualismo nominalistico cui suo malgrado pare attratto l'autore. Ne ha fatta una bella analisi il Cousin (4): io la riassumo.

Due sono gli argomenti per cui Boezio rifiuta un'esistenza reale

anche giungere a tali considerazioni, non lo nego, ma, se le consideriamo nell'insieme, la cosa è ben diversa!

Quanto al PUCCINOTTI (*Il Boezio ed altri scritti storici e filosofici*. Firenze 1864. p. 28 e segg.), fermandosi al passo in cui Boezio parla della relatività dei generi e delle specie, e della loro gradazione egli vuol vedere nella « *partecipazione* che ha il superiore coll'inferiore, e questo su quello », e che è « l'idea madre che limita sopra e sotto, e differenzia e reintegra matematicamente il genere e la specie » il punto principale, il merito precipuo del pensiero boeziano. Da che ordine di pensieri lo scrittore sia stato indotto a tali strane affermazioni non so davvero!

(1) Qui Boezio si riferisce alle formazioni geometriche dei corpi, e ne considera la figura determinata dai limiti (*termini*); essa si distingue dal corpo, ma non può esserne separata. Si richiama a questo proposito a un passo di Macrobio nel *De somnio Scipionis*, L. I, c. V.

(2) Vedi *Anitii M. S. . . . Dialectica . . .* cit., col. 10.

(3) Vedi *Anitii M. S. . . . Dialectica . . .* cit. *In Porphyrium a se translatum, liber I.* col. 51 e segg.

(4) Vedi *Introduction aux ouvrages . . .* cit., p. LXX e segg.

Digitized by Google

metafisica ai generi e alle specie. I° Tutto ciò che è, necessariamente è uno; ma il genere è comune a più oggetti, dunque esso non ha unità, dunqne non è. II.° Se il genere non è uno, si potrà dire che è multiplo, e supponiamo pure che anche questa sia una maniera d'esistere. Ma se è multiplo v'è bisogno di un genere superiore che comprenda questa moltitudine, ciò che è assurdo. Dunque il genere non ha realtà alcuna nell'ordine oggettivo, ma può esistere soltanto nell'intelligenza, e ciò che si dice per questo predicabile si può ripetere anche per gli altri.

In seguito, e come conseguenza di tali premesse, Boezio considera la natura e la genesi degli universali (1) come semplici concezioni del nostro spirito, e svolge una specie di teoria dell'astrazione, che forse è modellata su Aristotele, ma è però talmente manchevole, incerta, ondeggiante, che a mala pena si intravede un pensiero direttivo, mentre per lo contrario si è tratti inevitabilmente al concettualismo. Eccone infatti le conclusioni:

« *Quocirca cum et genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt, eorum similitudo colligitur, ut in singulis hominibus inter se dissimilibus, humanitatis similitudo: quae similitudo cogitata animo, veraciterque perspecta sit species, quarum specierum sursus diversarum considerata similitudo, quae nisi in ipsis speciebus, aut in corum indivıduis esse non potest, efficit genus. Itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur vero universalia, nihilque aliud species esse putanda est, nisi cognitio collecta individuorum dissimilium numero substantiali similitudine: genus vero, cogitatio collecta ex specierum similitudine* » (2). E più innanzi egli aggiunge: « *Sed Plato genera et species caeteraque non modo intelligi universalia, verum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat. Aristoteles vero intelligi quidem incorporalia atque universalia, sed subsistere in sensibilibus putat, quorum diiudicare sententias aptum csse non duxi. Altioris nam est philosophiae. Idcirco vero studiosius Aristotelis sententiam executi sumus, non quod eam maxime probaremus, sed quod hic*

(1) È notevole che in questo commento noi riscontriamo per la prima volta la parola *Universalia*, traduzione dal greco τὰ καθ'ὅλου, parola di cui dovevasi in seguito fare sì largo uso.

(2) Vedi *Anitii M. S. Boethii . . . Dialectica . . . cit. In Porphyrium a se translatum*, col. 53.

Digitized by Google

liber ad praedicamenta conscriptus est, quorum Aristoteles auctor est » (1).

Dunque in fine dei conti neppure Boezio risolve personalmente o almeno decisamente la difficile questione, per quanto, trattandosi di commentare l'introduzione alla logica aristotelica, egli confessi di attenersi con maggior deferenza alla sentenza dello Stagirita. E senza dubbio il pensiero fondamentale del commentatore (o almeno la sua intenzione) è più aristotelica che non si pensi, come ci è dato persuaderci anche da molti altri punti delle opere sue; ma ad ogni modo le due soluzioni diverse, e più l'incertezza del pensiero e dell'espressione, daranno subito adito per i posteri a discrepanze e a discussioni, feconde naturalmente di idee nuove, e che, data la questione in cui s'aggirano, non potranno a meno di portar fuori gli animi dal campo del formalismo dialettico.

e) PLATONISMO E ARISTOTELISMO

Ed ora resta a fare un'ultima considerazione (almeno non mi pare fuor di luogo collocarla a questo punto) prima di chiudere questa parte introduttiva alla trattazione storica.

L'Huit nello studio suo più volte citato (2) rileva l'impronta platonica dell'opera principale di Boezio, *De Consolatione philosophiae,* facendo notare l'influenza che essa dovette avere sul pensiero medievale specialmente dei primi tempi. Tale affermazione appunto mi conduce a indagare quale efficacia si debba assegnare al Platonismo riguardo al sorgere e allo svolgersi della controversia degli universali.

Un siffatto esame ci condurrà a due risultati egualmente importanti per la nostra trattazione. In primo luogo cioè a determinare fino a qual punto è per noi necessario estendere lo studio della parte dell'opera platonica conosciuta nei secoli dall' VIII° al XII°, e più delle opere dei platoneggianti medievali: in secondo luogo a seguire con una certa sicurezza il sorgere e lo svilupparsi delle diverse correnti di pensiero possibili nella interpretazione della natura dei generi e delle specie. E per me, lo dichiaro subito, nessuna importanza possiamo

(1) Ibidem.
(2) Vedi *Le Platonisme* . . . cit., p. 511 e segg.

Digitized by Google

attribuire al pensiero platonico e platoneggiante riguardo al sorgere della nostra controversia. Eccone le ragioni.

Anzitutto di Platone, lo sappiamo già, non si conosceva che il Timeo, un'opera di Cosmologia, la quale poteva dare ben piccolo aiuto nel campo degli studi dialettici. Quanto agli altri scritti d'indirizzo platoneggiante, dalle opere di S. Agostino al *De Consolatione philosophiae,* essi si aggiravano tutti più o meno nel campo teologico.

Al qual riguardo mi pare assai giusta la ripartizione dell'attività scientifica del primo medio evo scolastico che fa il Mandonnet (1). Egli veramente la riferisce al secolo XII, epoca in cui senza dubbio il pensiero aveva compiuto già molti progressi: ma, fatte le volute riserve, non possiamo negare che più o meno essa si attagli anche ai secoli antecedenti della Rinascenza.

Quattro correnti, scrive il Mandonnet, si possono riscontrare considerando lo svolgersi del pensiero nel XII secolo. — L'ascetismo, che disprezzava ogni speculazione razionale, e condannava tutti coloro che si davano a studi profani, vedendo in questi un pericolo continuo per la fedè e per la rivelazione. — La teologia mistica, che dava soltanto un'importanza minima alle preoccupazioni filosofiche, inspirandosi principalmente a S. Agostino, e il cui terreno ordinario era la Sacra Scrittura, la teologia, l'ascetica. — La dialettica, che è l'opposto delle due correnti dette di sopra, che si spinge ad uno studio appassionato della logica aristotelica e del grande problema dei generi e delle specie che da essa sorge, sollevandosi alle sfere più ardue della metafisica. — E finalmente la scuola degli antichi benedettini, che, senza gettarsi nell'agone filosofico, si dà allo studio delle arti liberali, e partecipa del movimento delle idee del tempo.

Ora, anche se noi vogliamo per i secoli anteriori fondere tutte e due le prime scuole in una corrente unica, tendente insieme all'ascetismo e al misticismo, e racchiudente in sè tutta l'attività teologica dei dottori: e d'altra parte, se noi vogliamo delle due correnti ultime considerare solo quel tanto che si riferisce allo svolgimento del pensiero filosofico, cioè a dire lo studio della dialettica; noi verremo pur sempre a trovarci innanzi a due ordini d'idee opposti l'uno all'altro, e, vorrei dire quasi, impossibili a conciliarsi insieme.

(1) Vedi *Polémique averroiste* . . . cit., p. 22 e segg.

Digitized by Google

E per vero avremo a vedere nello studio storico come questi due ordini di idee procedano fino a un certo punto affatto separati, finchè, cioè, senza scomparire nè l'uno nè l'altro, vengono a trovarsi di fronte, e a urtare insieme, causando l'origine ed il rapido sviluppo del sistema filosofico della Scolastica.

Ora l'indirizzo di idee a cui noi dobbiamo consacrare la nostra attenzione, e di cui dobbiamo indagare il cammino od il progresso, non è già l'indirizzo della teologia, del misticismo, dell'ascetismo, di cui l'idealismo platonico forma la base; sibbene l'indirizzo filosofico, o per meglio dire dialettico, che si inspira alle parti conosciute della logica d'Aristotele, ai commenti di Boezio, e alle sue opere originali. È infatti nell'Introduzione porfiriana dove si trovano accennate le famose alternative che diedero luogo alla questione degli universali; è commentando la logica e con argomenti dialettici dapprima, e solo poi metafisici, che si preparò e si condusse la controversia.

Ecco perchè, a mio parere, assai scarsa importanza, almeno per i primi tempi, ha per ciò che ci interessa l'influenza del pensiero platonico sul medio evo, e noi possiamo di conseguenza astenerci da uno studio paziente e minuzioso del Platonismo nella scuola almeno fino al momento in cui la lotta fra la teologia e la filosofia acquistano per noi un'importanza, verso la metà dell'XI secolo.

Quanto poi alle considerazioni che da questo fatto si potrebbero ricavare riguardo alla precedenza ed al predominio di questa o di quella soluzione del problema degli universali nell'epoca prima del pensiero cristiano medievale, stimo più opportuno tralasciar di discorrerne qui; chè qualche cosa ne abbiamo già accennato nella parte prima di questo lavoro, il resto spetta allo studio storico, che intraprendiamo.

Digitized by Google

CAPITOLO II.

PROBLEMA
E CONTROVERSIA DEGLI UNIVERSALI
dal secolo IX° al XI°.

a) CARATTERI GENERALI DEL SECOLO IX.

Unica base, si può dire, su cui potessero fondarsi i primi pensatori medievali era, sappiamo, la logica e questa, come si presentava all'epoca di Carlo Magno e nei secoli posteriori fino a quasi tutto il XII, per opera del suo principalissimo cultore e divulgatore Boezio, era sì preponderantemente formale, e spesso nascondeva intenti puramente retorici, ma portava ancora con sè ricchezza di problemi metafisici e psicologici: quasi tutti appena adombrati ed insoluti, molti contradittori, dipendenti in parte dalla natura stessa della logica aristotelica, in parte dall'opera dei commentatori, ma efficacissimi sempre a tener desto il pensiero filosofico, e a suscitare, nello stagno di sterili diatribe, questioni feconde di novità e di progresso. Per quanto poi riguarda la questione degli universali, noi abbiamo già veduto nelle soluzioni casuali di Boezio la possibilità di diverse interpretazioni e dottrine.

Su un materiale così fatto, che, abbiamo già veduto, insieme con poche altre nozioni slegate e disparate formava tutta l'eredità filosofica per il tempo nuovo, si esercitarono gli uomini della scienza. E primo fra tutti il più forte propugnatore della Rinascenza Carolingia, **Alcuino**, (735-804).

Digitized by Google

Egli scrisse di tutto, sollecito d'ammanire ai suoi contemporanei, e in ispecie ai suoi discepoli della Corte imperiale, un corredo di cognizioni facili ed ordinate come meglio sapeva. Ma l'opera sua (e non poteva essere altrimenti dati gli intenti e l'universale applicazione dell'autore) è una vasta compilazione spesso farraginosa e disordinata, dove, se appare il lavoratore infaticabile e l'erudito, è spento completamente il lume del genio.

Quindi anche la sua Dialettica (1) non è che un centone in forma dialogica, dove si riassumono più o meno esattamente, spesso copiando, le idee e gli insegnamenti dei trattatisti e commentatori, che l'avevano preceduto. Che se l'opera di Alcuino non assumesse un'alta importanza per aver ridotta alla portata di tutti la scienza poco facilmente accessibile, io non esiterei a ritenerla un imbarazzo, piuttosto che un aiuto, per lo sviluppo degli studi: ma tanto era allora il bisogno di un manuale facilmente intelligibile, che i centoni d'Alcuino godettero fama immensa e diffusione universale (2).

Dopo di lui per tutto il IX secolo non vi furono, che si sappia, altri compilatori; ci restano solo opere speciali di vario genere, per lo più teologiche, le quali servono assai bene a caratterizzare l'epoca degli inizi piena di dubbi e di barcollamenti, non vagliati però nella puerile sicurezza di chi, rinchiuso in breve spazio, crede di possedere il mondo intiero.

E così, a mio parere, la dialettica non occupa ancora quel posto eminente, che più tardi usurpò nel campo delle arti liberali e specialmente nel trivio. Essa è studiata nelle traduzioni

(1) ALCUINO compila la sua dialettica sui trattati di Cassiodoro, Isidoro di Siviglia, Marziano Capella e sui commenti di Boezio, dividendola in 6 parti: *isagoge, categoriae, syllogismorum formulae, diffinitiones, topica, periermeniae,* (Vedi *Opere*, Ratisbona 1777, Tomo II Vol. I, Opusc. IV *de Dialectica.* pag. 334 e seg.)

(2) Il PICAVET *(De l'origine de la ph. scolastique en Allemagne et en France* — Bibl. de l'École des Hautes Études.... Parigi 1889, Vol. I pag. 253 e segg.) non giunge alle mie stesse conclusioni, ma si avvicina di molto in quanto riconosce la necessità che ebbe l'abate di Tours di mettere « la science à la portée des esprits incultes, curieux et neufs....» Egli poi fa di Alcuino a buon diritto il fondatore del *metodo* scolastico in Francia, e (perchè fu maestro di Rabano Mauro, anche in Germania, stabilendo così una demarcazione precisa fra la scienza anteriore a Carlo Magno, e quella suscitata da lui per mezzo del maestro palatino.

Digitized by Google

ad Aristotele e a Porfirio, nei trattati boeziani, nel compendio di Alcuino; però è ancora considerata nulla più che una parte della scienza, più eccelsa delle altre se vogliamo, ma non di un'importanza straordinariamente superiore. E di ciò fanno fede le pochissime opere che ne abbiamo, le quali pure sono quasi tutte semplici glosse; il posto che le assegnano gli autori, fra i quali, per es., Rabano Mauro raccomanda di non librarsi con troppo ardore alle discussioni dialettiche (1); e le testimonianze negative delle fonti contemporanee, che non accennano mai a diatribe o a discussioni salienti.

Maggior prestigio gode la teologia, la quale però è basata tutta sul convezionalismo e sull'autorità (2), e resta per ora segregata dal campo della logica, che dovrà solo più tardi aggrapparvisi, scuoter così il giogo del formalismo, e contribuire a far nascere quei dibattiti filosofici, che faciliteranno i primi progressi della Scolastica.

Quanto poi alla cultura generale filosofica il giudizio per me è facile: anarchia completa. — Il Cousin, l'Haureau, l'Ueberweg-Heinze ed altri (3) si sforzano di studiare, attraverso al poco che si conosce, un pensiero direttivo, un fondamento di dottrina gnoseologica o metafisica cosciente; ma, a mio parere, lo sforzo è manifesto, e la corda troppo tesa finisce collo spezzarsi (4). Io credo che, nel considerare lo svolgimento del pensiero filosofico di questa prima età bamboleggiante, è un errore mettersi col preconcetto di dovervi trovare delle dottrine sistematiche,

(1) Vedi RABANUS MAURUS *De institutione clericorum, III* (in MIGNE, *Patrologiae latinae cursus completus*, Vol. 107 a. 112): *Sed disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum, quae in litteris sanctis sunt penetranda ac dissolvenda plurimum valet, tantum est ibi cavenda libido rixandi et puerilis quaedam ostensio decipiendi adversarium.*

(2) Vedansi per questo principalmente i trattati di Rabano Mauro e di altri nella famosa lotta sulla predestinazione ed il libero arbitrio, sollevata da Gottescalco.

(3) Per le opere di costoro vedi più innanzi nel seguito della trattazione, passim.

(4) Se l'espressione, usitami dalla penna, può sembrare poco riverente, mi preme avvertire che, pur rilevando essa un fatto che mi pare abbastanza naturale, non intendo affatto di perdere per ciò il rispetto ai grandi storici, che suscitarono e illustrarono questi studi, e che io, tanto a loro inferiore, debbo onorare e venero, desideroso d'imitarli.

Digitized by Google

un pensiero compiuto, se, per lo contrario, l'esame oggettivo dei fatti, che ci si parano davanti, ci dice ben altro.

Forse noi diminuiamo il valore della filosofia medievale cristiana, facendola partire da ricerche umili e da pensieri tentennanti? O che forse siamo necessitati ad ammettere tutto ciò che vogliono alcuni, per ispiegarci ragionevolmente lo sviluppo posteriore delle idee? Francamente, io non credo affatto ce ne sia bisogno.

Noi ci troviamo per questo secolo davanti ad uomini di idee incerte e confuse, davanti ad un lavoro di preparazione, e a quei barcollamenti, che la storia e la ragione ci dimostrano necessarî sul principio d'ogni intrapresa.

E che cosa dobbiamo pensare dunque della questione degli universali? Dobbiamo ammettere, come hanno fatto i moderni storici della filosofia citati più su e i loro seguaci, che una controversia viva e dibattuta sia esistita fin dal primo giorno della scuola risorta, ed abbia fin d'allora diviso in due parti ben distinte i dottori, imponendosi subito come il più importante, anzi l'essenziale problema, per un filosofo (cioè per un dialettico), fonte di discussioni e diatribe? (1) O dobbiamo fare come gli antichi storici, che, necessitati anche dall'ignoranza dei nuovi

(1) Bartolomeo Haureau (Vedi *La Philosophie scolastique*, Parigi 1842, Vol. II cap. II pag. 30; e *Histoire de la philosophie scolastique*, Parigi 1872, Vol. I cap. IV pag 42), partendo da due principi, uno verissimo l'altro erroneo, intitola addirittura il problema degli universali: *Le problème de la Scolastique;* e non si preoccupa d'altro in tutta la sua erudita opera (seguendo del resto il Cousin) che di ricercare, specialmente nel primo periodo, quale giudizio sull'origine delle idee abbiano dato i vari dottori in cui s'imbatte. Ora, se è vero che il problema degli universali fu molto studiato fra gli Scolastici, è altrettanto vero che esso non fu già il solo, ma visse con molti altri non meno interessanti e discussi. E se è giustissimo riconoscere, come in altro luogo anch'io osservava, che esso altro non è, se non un modo di formulare l'eterna questione, fondamentale per tutte le filosofie, della realtà della nostra conoscenza, è altrettanto giusto limitarlo a quelle epoche, in cui fu agitato realmente, in cui furono dibattute opinioni nuove o rinnovate: perocchè, se vogliamo tirarla, è naturale che arriveremo a trovare un pensiero o realistico o nominalistico in qualunque uomo di qualunque tempo il quale coi suoi scritti si sia per poco elevato a considerazioni meno che particolarissime e vane. E queste stiracchiature mi pare abbiano fatto buon giuoco al Sig. Haureau, specialmente per i primi dottori dopo la Rinascenza Carolingia.

Digitized by Google

documenti venuti ora in luce, si trasportavano senz'altro alla fine dell'XI secolo, dimenticando affatto tutto il movimento anteriore? Forse nè l'una via nè l'altra è la vera.

Forse l'esame sereno delle fonti, se dimostrerà che nell'ebbrezza della scoperta e nella suggestione che è ben naturale produca un soggetto nuovo ed interessante, quali i documenti di epoche così remote, gli storici moderni cui sopra accennava si son lasciati indurre ad infiorare di nuove leggende un'epoca già tanto leggendaria di sua natura, dimostrerà ancora, che è ingiusto disprezzare senz'altro tutto il movimento delle idee anteriore al secolo XII, ma che bisogna, valutandolo per quel che può valere e nulla più, farne un calcolo moderato e rispondente alla sua vera importanza.

Vediamo dunque quali sieno le fonti, su cui ci è dato basare i nostri giudizi.

Oltre alle opere di Alcuino si ricorda di questo secolo, per quello che ci interessa, una lettera di *Fredegiso di Tours* (forse discepolo dello scienziato di Yorck) intitolata: *De nihilo et tenebris ad proceres palatii,* e molte opere di *Rabano Mauro,* pio e dotto abate di Fulda, che fu pedagogista e teologo. Le ricerche poi specialmente del Cousin e dell' Haureau misero in luce altri scritti, come un commento in forma di glosse di *Herico d'Auxerre* al *De Interpraetatione* di Aristotele, alla *Dialettica* e alle *Categorie* dello pseudo-Agostino, all'*Isagoge* di Porfirio ecc., ed uno a Marciano Capella del suo scolaro *Remigio;* un commento sull' *Introduzione,* e sull' *Interpretazione* aristotelica attribuito dal Cousin e dall'Haureau stessi a Rabano Mauro, ma che il Prantl ed altri vogliono sia di qualche suo ignoto discepolo; ed alcuni scritti anonimi (1).

Ma che cosa possiamo ricavare dall'opera di tutti costoro per poter precisare l'origine della controversia degli universali e specialmente del nominalismo? Lo vedremo più innanzi; chè prima ci occorre esaminare un punto, il quale, lasciato da parte, potrebbe indurci in gravi difficoltà.

(1) Le indicazioni precise intorno a questi commenti, in gran parte inediti, si trovano nelle opere degli autori citati di sopra. Non essendo necessarie al mio assunto, io qui le tralascio.

Digitized by Google

b) GIOVANNI SCOTO ERIUGENA.

Tutti gli storici della filosofia discorrendo del secolo IX dedicano la loro attenzione, e si indugiano a lungo sopra un personaggio, che, per la vastità e robustezza del suo ingegno e per l'importanza delle sue dottrine, pare riempia di sè tutto il suo tempo, e a cui si assegna da taluno un posto eminente anche nel complesso delle cause che concorsero al formarsi ed espandersi della questione degli universali.

È **Giovanni Scoto Eriugena** (806?–877?), senza dubbio il genio più grande dell'epoca sua e il più grande erudito: colui che avrebbe potuto suscitare i maggiori problemi dell'ontologia e della metafisica fra i contemporanei, e dare così un forte impulso, perchè i dottori della scuola si avviassero ad un ordine elevato di meditazioni, e alla sistemazione del pensiero filosofico.

Egli aveva infatti saputo architettare, in tempi ancora tanto barbari, un sistema ordinato e compiuto, l'aveva svolto in tutti i suoi aspetti principali, e, ciò che forse era più importante dato il momento storico, l'aveva fondato sopra un'affermazione dell'autorità della ragione così esplicita ed ardita, quale non si riscontra due secoli più tardi presso il grande Arcivescovo di Canterbury (1).

Scoto Eriugena non si occupò di dialettica, anzi la disprezzò (2):

(1) È assai ingegnoso, e merita di esser ricordato, il modo come Scoto Eriugena cerchi di conservare il prestigio all' autorità, pur dopo averle levato di contro l'onnipotenza della ragione. Ecco le sue parole: (*De divisione naturae* l. 1, 69: Ed. Floss. 1853, in *Patrologiae Cursus completus* del MIGNE, Vol. 122) Mag. *Non ignoras, ut opinor, majoris dignitatis esse, quod prius est natura, quam quod prius est tempore* — Disc. *Hoc paene omnibus notum est* — Mag. *Rationem priorem essè natura; auctoritatem vero tempore didicimus* Disc. *Et hoc ipsa ratio edocet. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Nil enim aliud mihi videtur esse vera auctoritas, nisi rationis virtute reperta veritas, et a S. Patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata. Sed forte tibi aliter videtur* Mag. *Nullo modo. Ideoque prius ratione utendum est in his, quae nunc instant, ac deinde auctoritate.*

(2) Il sistema neo-platonico di Scoto Eriugena è una continua metafisica, in cui si ricercano le realtà ultime, e dove si tralascia, come indegno della filosofia, tutto ciò che può sembrare fenomeno o convenzione. Egli quindi si

Digitized by Google

ma non per tanto lo studio del suo sistema sintetico e profondo, avrebbe potuto indurre le menti ad assegnare anche alla logica la sua giusta posizione nell'insieme delle discipline filosofiche, sicchè fondata su solide basi metafisiche, ma distinta da esse con cura, fosse considerata come introduzione alla vera e propria filosofia.

Traduttore, come abbiamo altrove accennato, delle opere dello *Pseudo Dionigi Areopagita* (autore di carattere mistico, in cui le dottrine emanatistiche neo-platoniche si confondono coll'ispirazione cristiana, sì che ancor oggi non è ben certo, se si deve attribuirgli maggiore influenza come inspiratore del misticismo ortodosso o eterodosso nel medio evo), conoscitore e seguace di *Massimo il Confessore,* illustrator principale dello stesso Dionigi, Giovanni Scoto Eriugena basa il suo sistema sul neo-platonismo più schietto, e riesce così ad un panteismo, che mal si cela nell'interpretazione simbolica che vuol dare ai libri santi, per la preoccupazione di apparire teologo ortodosso e conforme alla Chiesa cattolica (1).

In breve il sistema eriugeniano, considerato specialmente dal punto di vista che più ci interessa, si può riassumere così. Esiste un solo essere, Dio, il quale, per mezzo di emanazioni *sostanziali,* diviene tutte le cose; e quattro sono i modi dell'essere in questo processo. — *La natura increata e che crea,* cioè Dio stesso in quanto è la prima ed assoluta realtà, inconoscibile anche a sè stessa.

La natura creata e che crea, cioè Dio in quanto egli conosce in sè le cause primordiali di tutte le realtà fenomeniche, e le perfezioni contenute nel suo essere; e in tale conoscenza diviene e si forma.

La natura che è creata e che non crea, cioè gli esseri rea-

scusa di non aver compreso fra le scienze la dialettica e la rettorica, perchè sembra trattino: *de regulis humanae vocis quam non secundum naturam, sed secundum consuetudinem loquentium, subsistere Aristoteles cum suis sectatoribus approbat (De divisione naturæ* l. 4, c. 4)... Mentre secondo lui la dialettica vera si confonde colla stessa filosofia, e infatti:..... *intelligitur, quod ars illa, quae dividit genera in species, et species in genera resolvit, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita, et a sapientibus inventa est ad utilitatem solerti rerum indagine usitata* (ibidem).

(1) Vedi De Vulf — *Histoire de la phil. médiévale* cit., pag. 184.

Digitized by Google

lizzati nello spazio e nel tempo, per i quali Scoto si esprime con una frase assai energica, e li dice: *teofanie* (1). Queste sono emanazioni dell'essere vero ed unico (l'οὐσία), ne partecipano, e sono destinati a confondersi nuovamente in lui.

La natura che non crea e non è creata, o Dio il termine dell'universo, a cui tutti gli esseri fenomenali tendono naturalmente a ritornare: *Finis enim totius motus est principium sui; non enim alio fine terminatur nisi suo principio a quo incipit moveri.*

Questo il substratum fondamentale metafisico, che il filosofo palatino applica senza riserve tanto alla teologia, quanto alle dottrine cosmologiche, antropologiche e psicologiche; dottrine delle quali toccheremo in brevissimo qualche punto, acciò appaia anche più evidente quel realismo esagerato, in gran parte conforme al platonico, che già abbiamo intravveduto nascondersi nelle linee direttive del suo sistema.

Scoto Eriugena distingue nell'uomo due facoltà conoscitive: una *superiore* composta dell'intelletto (il νοῦς dei greci), della ragione (λόγος) e del senso interno (διάνοια), l'altra *inferiore*, che consiste nel senso esterno colle sue cinque differenti forme.

Il *senso esterno,* ovvero lo spirito che conosce il mondo sensibile per mezzo degli organi sensitivi, è il tramite per cui l'uomo giunge a impossessarsi delle realtà contingenti esteriori, attraverso alle quali il *senso interno* colpisce l'essenza, in quanto essa esiste sotto la variabilità del fenomeno. — Fin qui abbiamo un processo ascendente, ma siamo ancora ben lungi dalla conoscenza vera e propria. Questa non è possibile senza l'intervento delle altre due potenze conoscitive, le quali mettendo l'uomo a contatto con Dio, l'essere unico che *corre* per tutte le realtà del cosmo (2), e partecipando in qualche modo di Lui, rivelano allo spirito le teofanie. Infatti *l'intelletto* è in diretta comunicazione con Dio, e lo contempla nella sua immutabilità, senza però conoscerlo; mentre la *ragione* in Dio stesso (inconoscibile nel suo essere in sè) scopre le essenze primordiali delle cose, per mezzo

(1) Col nome di *teofanie* però Eriugena intende, da una parte le rappresentazioni del mondo creato in quanto Dio in esse si dimostra, d'altra parte anche direttamente la manifestazione stessa di Dio nello spirito creato, quale essa è concessa per il lume della grazia divina.

(2) Come Platone Scoto fa derivare θεός da θέω. Dio è l'essere infinito che circola, per così dire, in tutte le sue creature.

Digitized by Google

delle quali le è possibile poi aver la conoscenza delle essenze realizzate nel mondo fenomenico (1).

Come si vede questo sviluppo soggettivo dello spirito parallelo a quello oggettivo su cui influisce, mentre è necessitato dalla dottrina metafisica panteistica di Scoto Eriugena, suffraga assai evidentemente quel realismo esagerato, di cui il filosofo palatino è il più esagerato difensore; e che non solo è riposto nel far esistere *sostanzialmente* l'universale al di fuori degli oggetti conoscibili e reali, ma finisce per confondere tutte le essenze in una sostanza unica: la natura increata e che non crea, Dio, principio e fine di tutto l'universo (2).

Che Scoto Eriugena possa aver avuto un'influenza decisiva sull'affermarsi di una corrente realistica nei riguardi della questione degli universali fra i dottori del secolo IX° è discutibile, e ne parleremo fra poco: ma che egli si possa far passare come la causa occasionale del sorgere del nominalismo, questo mi pare addirittura paradossale. Eppure alcuni storici, e degni del massimo rispetto, non si sono peritati di affermarlo.

Così lo Stöckl, dopo aver esposto con considerevole estensione e colla competenza che gli è propria il sistema di Scoto, spiega portando innanzi ragioni di analogia d'opposizione, come fosse naturale e logico che, nel combattere il realismo eccessivo di Eriugena, si riuscisse all'eccessivo nominalismo (3); cosicchè,

(1) È assai importante per intendere il sistema eriugeniano il fatto che lo Scoto trova nelle tre più elevate potenze conoscitive l'imagine fedele della divina trinità.

L'intelletto assomiglia al Padre, la ragione al Figlio, il senso interno allo Spirito Santo: come il Padre ha riposto nel Figlio l'intero universo nelle sue cause prime, così l'intelletto imprime nella ragione ciò che egli conosce di Dio e delle cause prime stesse; e come ciò che nel Figlio è ancora raccolto in una sola unità per opera dello Spirito Santo vien diviso nella pluralità delle cose distinte, così il senso interno a sua volta divide in concetti generici e specifici la conoscenza indistinta della ragione (*De div. naturae* l. 2. c. 24).

(2) Per questo riassunto mi sono giovato delle esposizioni della dottrina eriugeniana fatte dallo STÖCKL (*Geschichte der Philosophie des Mittelalters in Abendlande*. Mainz 1864. Vol I° pag 31 a 128) e dal DE WULF (*Histoire de la Phil. médiévale* cit., p. 182 a 187).

(3) Vedi STÖCKL: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* cit., Vol. I° pag. 128. — Aber man wird es auch erklärlich finden, wenn in diesem Streben, die Bedeutung des Allgemeinen in die gebührenden Schranken zurück-

Digitized by Google

secondo lui, il filosofo palatino sarebbe stato causa indiretta dell'accentuarsi della famosissima controversia. E fin qui si potrà un poco restar perplessi di fronte all'affermazione alquanto arrischiata, si potrà domandarsi se realmente il IX° secolo assistette alla lotta immaginata dallo Stöckl, ma nulla più.

Chi però va più innanzi è il Prantl. Egli afferma addirittura che Scoto Eriugena, realista quasi platonico per aver ammesso il fondamento ontologico ed immutabile delle essenze, si può a buon diritto considerare sotto un certo rispetto anche nominalista. E ciò quando egli nell'ingenuità del suo pensare, lontano ancora dal supporre tutti i dettagli della controversia posteriore, tratta delle esigenze logiche del pensiero; chè senza dubbio in senso nominalistico egli doveva intendere Boezio, laddove questi parla della *vox*. Ad ogni modo, secondo il Prantl, bisogna ammettere come cosa certa che quei contemporanei, i quali ritornavano allo studio di Boezio, di Isidoro o di Alcuino dopo una lettura attenta dello Scoto, non potevano a meno di portar seco un'attitudine a considerare più seriamente il valore della conoscenza, e non difficilmente dovevano esser tratti a concezioni nominalistiche (1).

zuweisen, auf der andern Seite gleichfalls das rechte Mass vielfach überschritten wurde. Ein Extrem ruft eben immer auch das andere hervor. Statt die Objectivität der allgemeinen Begriffe auf den Inhalt zu beschränken und die Form der Allgemeinheit, welche diesen Begriffen eigen ist, davon auszuschliessen, ging man nämlich auf der Gegenseite so weit, dass man jenen Begriffen alle und jede Objectivität absprach und sie zu blosen Producten des subiectiven Denkens herabsetzte. Und so stellte sich dem excessiven Realismus des Erigena der in seinem Wesen ebenso unwahre und excessive Nominalismus gegenüber.

(1) Vedi PRANTL — *Geschichte der Logik*... cit., Vol. II°, cap. XIII°, p. 36. — Er (Scoto Eriugena) ist christlich-platonischer Realist, soweit es sich um die ontologisch ewige Grundlage der Wesenheiten handelt; aber sowie er, der ja lange vor Enstehung all jener Detail-Controversen lebte, bei seinem Realismus noch völlig harmlos die Universalien zugleich *ante rem* und zugleich *in re* bestehen lässt, so ist er anderseits hinwiederum Nominalist, soweit es sich um die logische Förderung des Erkennens handelt, und in solchem Sinne musste er jene Stellen bei Boethius verstehen, welche über *vox* handeln. Und man muss jedenfalls zugestehen, dass in damaliger zeit Diejenigen, welche von der gründlichen Lesung des Scotus aus wieder zu den logischen Compendien des Boethius zurückkehrten oder selbst auch nur obige Stellen des Isidor oder des Alcuin aufmerksam betrachteten, gewiss zu schärferem Nachdenken über die Geltung des menschlischen Sprachansdruckes veranlasst werden oder selbst sofort zu nominalistischen Auffassungen gelangen konnten.

Digitized by Google

Ma il pensiero dello storico tedesco, che, evidentemente per essere troppo sottile, nella prima parte è non poco oscuro, pecca a mio vedere di sofisticheria.

Filosofare sulla storia, o ricercare sotto i fatti e le idee le loro mutue relazioni, è ottima cosa e degna dello scienziato; ma voler ad ogni costo tirare da questa o da quella circostanza le conclusioni che un ordine preconcetto di idee ci domanda è cosa per me fuor di luogo. E qui mi pare che il Prantl giuochi di sottigliezze pur di dimostrare quel principio, contro cui anche più su mi sono ribellato, che cioè la controversia degli universali dovette esser viva e dibattuta fin dai primi giorni della Rinascenza Carolingia. Errore fatto più grave dall'aggiungersi della tradizionale credenza che Scoto Eriugena abbia esercitato una notevolissima influenza sul tempo suo, cosa anche questa secondo il mio parere non conforme al vero.

Poichè infatti, in qualunque modo si voglia giudicare dell'opinione qua su discussa, la quale resta sempre assai arrischiata e difficile, io credo che l'Eriugena non potè avere sui dottori dell'epoca sua e del secolo X^0 un'influenza diretta, neppure per l'affermarsi in generale della questione degli universali.

Documenti decisivi, nè pro nè contro il mio asserto, ch'io sappia, non se ne hanno; ma, passando sotto silenzio tante osservazioni d'indole generale, che o sono già state qua e là espresse, o risulteranno dagli studî posteriori, tre sono, a mio parere, le ragioni principali che ci inducono a lasciar da parte questo colosso e a considerare la sua influenza, grande indubbiamente su tutti i sistemi anti-scolastici (1) che seguirono, molto scarsa invece per l'incremento delle idee del suo tempo, e assai poco importante nel suscitarsi ed accentuarsi della questione degli universali.

Primamente Scoto Eriugena di troppo avanzò il suo tempo, perchè potesse esser compreso e messo a profitto, e, non avendo egli trattato di logica con lavori speciali, le sue dottrine sul

(1) A buon diritto il De Wulf primo, che io sappia, fa Scoto Eriugena il capo dell'anti-scolastica; infatti egli dice (*Histoire de la Philos. médiévale*... cit., p. 182): « sa doctrine contient une foule de principes qui sont en conflit direct avec la synthèse scolastique, et que dans la suite des temps on exploitera contre elle ».

Digitized by Google

valore dell'idea generale non apparivano nette a chi consultasse i libri di lui. In secondo luogo il secolo che seguì non fu certo in alcun modo adatto ad elaborare, a discutere o anche a combattere il suo sistema; chè fu un'epoca di raccoglimento e quindi di rilassamento del pensiero nell'imperversare di tempi funesti. Finalmente, ed è la ragione principale, egli volle, precorrendo anche qui il corso dei tempi, applicare il suo sistema di un neoplatonismo entusiastico e francamente panteistico alla teologia: le sue dottrine ed i suoi libri furono condannati dalla Chiesa, e tutto il suo sistema conseguentemente bandito dalla confidenza degli uomini cristiani della scuola. Egli apparve illuminato di una luce sinistra, e se i suoi contemporanei, stupiti più che entusiasti della sua dottrina, lo conobbero, e ne ritrassero anche formule e pensieri frammentarî, non fu così delle generazioni che lo seguirono; chè i suoi libri restarono nella penombra e quasi sperduti fra la polvere delle biblioteche (1).

Queste, a mio vedere, le principali ragioni, dirò così, storiche della mancata influenza del pensiero eriugeniano; alle quali poi io troverei di poter anche aggiungere una ragione intrinseca al sistema stesso dell'Eriugena, dipendente cioè dal suo panteismo. Naturalmente ad essa non possiamo attribuire lo stesso valore positivo che alle altre, ed ecco perchè la enuncio qua in fondo; ma dato che pesi, ed io credo di sì, parmi che possa contribuire non poco a dare il tracollo alla bilancia in favore della mia opinione.

Il realismo dello Scoto derivava dal suo panteismo, conseguenza a sua volta della dottrina neo-platonica, emanatistica. Ora, se è vero che la dottrina platonica, e molto più quella neo-pla-

(1) Anche l'HAUREAU (*Histoire de la Phil. scolastique*... cit., Vol. I, c. VIII, p, 174) accenna a questo abbandono delle dottrine dell'Eriugena da parte dei dottori, recandone le testimonianze storiche. E l'HUIT nell'opera sua più volte citata *Le Platonisme au moyen âge*, così conclude le sue ricerche su Scoto Eriugena, « En somme, comme l'on a pu s'en convaincre, d'une part Scot Erigène se rattache étroitement à la tradition platonicienne, caractère qui lui assigne une place toute spéciale parmi les penseurs des premiers siècles du moyen âge; de l'autre à l'heure même où, après une longue éclipse, cette tradition allait reprendre faveur, par la hardiesse de ses prémisses et sourtout de ses conclusions il la compromettait, en l'exposant à être condamnée et rejetée pour toujours..... Et cependant, ce metaphysicien si extraordinaire pour son temps est mort obscurèment sans fonder d'école, et même sans laisser de disciples. »

Digitized by Google

tonica contrastava così apertamente, come abbiamo altrove accennato, ai canoni fondamentali della religione cattolica, tanto rispettata dalla Scolastica, quando anche i dottori avessero inteso lo Scoto (ciò che in generale, specialmente per i contemporanei io nego), non avrebbero certo trovato, a mio vedere, un eccitamento a seguirlo, ma se ne sarebbero astenuti con cura e scandolezzati.

c) GLI ALTRI DOTTORI DEL SECOLO IX

Ed ora torniamo al nostro assunto speciale, e vediamo, se le opere del IX secolo, di cui abbiamo notizia, possono legittimarci a riconoscere fin d'allora l'origine della controversia degli universali.

Si opinò che uno dei primi a gettare la questione degli universali sia stato Fredegiso, e il primo che mostrò nelle opere sue tendenze nominalistiche Rabano Mauro.

Ma per quel che riguarda **Fredegiso** († 834), che fu amico ed ammiratore di Alcuino e suo compagno fra i luminari della scuola palatina, basta leggere la sua lettera, per comprendere subito come noi ci troviamo davanti ad un uomo il cui pensiero è ancora tutto involto nell'indecisione dell' ignoranza. Ivi infatti la confusione fra il significato puramente logico delle parole e l'esistenza reale di ciò che designano, il falso concetto di volersi appoggiare all'autorità dei libri santi anche nelle asserzioni più assurde, e le sofisticherie dialettiche contribuiscono efficacemente a metter in evidenza la ridicolaggine della stolta e puerile dottrina escogitata per dare esistenza sostanziale al *niente* e alle *tenebre* (1).

(1) Lo Stöckl (*Geschichte der Phil. des Mittelalters*... cit., vol. I. p. 22), a questo proposito, dopo aver esposta la dottrina di Fredegiso dà questo giudizio: « Damit würde dann die Präexistenzlehre, welcher er gleichfalls huldigt, im Einklang stehen. Verhielte es sich wirklich so, so würden wir den Fredegisus als den Vorläufer des Scotus Erigena zu betrachten haben. Ein bestimmtes Urtheil lässt sich jedoch hier bei der Mangelhaftigkeit der Quellen kaum gewinnen ». Per quanto i giudizi dell'eruditissimo tedesco vadano trattati con grande deferenza, io credo che non si possa assolutamente convenire con lui in questo caso, e mi pare ammissibile piuttosto — colla tara inevitabile — quanto dice il Prantl (*Geschichte der Logik*.. cit.., vol. II. p. 19,20), col quale concorda presso a poco anche il mio apprezzamento, tanto più che

Digitized by Google

Rabano Mauro (776-856?) di dialettica non trattò a parte, ma la onorò in un capitolo del suo *De istitutione clericorum,* e varie cose ne disse nell'enciclopedia *De universo* « un libro (così l'Haureau) che fa assai esattamente conoscere a qual punto si fosse di già arrivati nello studio delle scienze, quali ipotesi godevano favore, e con che spirito si interrogavano i monumenti della storia » (1). Nelle quali opere però, a detta anche del De Wulf, niente v'è che egli non deva a Boezio (2).

Che se la scoperta (fatta dal Cousin e divulgata specialmente dall'Haureau) di quei commenti a lui attribuiti, che sopra abbiamo detto, potè per poco avvalorare l'antica opinione, che faceva di Rabano Mauro il precursore del nominalismo, le prove per impugnarne l'autenticità addotte dal Prantl (3), la cui sentenza pare oggi seguita dai più, tolgono anche ogni più piccolo fondamento alla credenza tradizionale. A Rabano Mauro resta solo il merito di essersi assimilato per l'economia dell' opera sua quanto avevano già detto gli antichi trattatisti o commentatori, continuando nell'evangelizzazione scientifica della Germania l'opera di Alcuino e niente di più. E fu egli infatti che, educato alla scuola del monaco di Yorck, fortificatosi nella scienza e nella pietà cristiana, portò per primo la fiaccola del sapere fra i popoli ancora barbari della Germania, e sostenne anche non poche peripezie, così da esser chiamato con entusiasmo e gratitudine da alcuni storici: il primo precettore della Germania, di cui tutte le generazioni celebreranno le lodi (4).

non si ricava affatto dalla lettera di Fredigiso, che appare di una puerilità sorprendente, il proposito di voler porre a fondamento del cosmo l'essere indeterminato. (La lettera è pubblicata in MIGNE - *Patrologiæ cursus completus.* cit., Tomo 105).

(1) HAUREAU - *La philos. scolastique...* cit., vol. I. p. 167.

(2) DE WULF - *Histoire de la phil. médiévale..,* cit., p. 176.

(3) Il PRANTL (*Geschichte der Logik...* cit., vol. II., p. 37) con ragioni intrinseche non decisive, ma accettabili, s' oppone al COUSIN, che, nella sua *Introduzione alle opere inedite di Abelardo* più volte citata (a pag. XVI e seg.), aveva senz' altro designato come opera di Rabano i commenti a Porfirio e al *De interpretatione* e il frammento dei *Topici* boeziani trovati nel *manoscritto del XIII secolo n. 1310 della biblioteca di Saint-Germain-des Prés,* appoggiandosi all' epigrafe e a qualche superficiale osservazione. Il Prantl, il quale non riuscì che ad impugnare l' autenticità di quell' opera senza poter fare di più, chiama il loro autore: *Pseudo-Hrabanus.*

(4) SCHWARZ, *De Rabano Mauro primo Germaniæ praeceptore* — Helb. 1811.

Digitized by Google

Del resto, anche la glossa *super Porphyrium* (le altre non ci interessano) citata di sopra, a chiunque essa appartenga, non ha importanza per noi, perchè il cosidetto nominalismo che vi si riscontra, non è, a detta del Cousin (1) e dell'Haureau stessi, che un concettualismo; e questo ancora non ha nulla che si stacchi dalle dottrine espresse da Boezio nei commenti alla stessa introduzione di Porfirio.

È vero che l'Haureau suggerisce che: « Raban (leggi Pseudo), s'exprimant ici plus fermement que Boëce, cela nous autorise à dir qu'il prend à son compte, après examen, la doctrine du premier commentateur..... » (2); ma l'osservazione è gratuita, ed io potrei con egual diritto concludere invece, che il commentatore riproduce Boezio perchè non ha opinione sua.

Seguono gli altri dottori, nell'opera dei quali i soliti storici, fissi sempre nel preconcetto, cui abbiamo più volte accennato, che la controversia degli universali, sia pure nella forma più grossolana, abbia esistito fino dal primo giorno della scuola risorta, vogliono scoprire le varie correnti della lotta famosa.

Ora per quanto potrebbe riuscire interessante esaminare le dottrine di ciascuno di quei glossatori, pure, e perchè a noi importa più che tutto vedere l'origine del nominalismo, e perchè io sono convinto che dai commenti conosciuti di Herico e di Remigio di Auxerre, dello Pseudo-Rabano e degli anonimi nulla possiamo ricavare, se non la conferma che il pensiero di questo tempo è una specie di anarchia, ci limiteremo ad esaminare, oltre quanto abbiamo già veduto, l'opera di coloro cui i moderni storici della filosofia citati assegnano un pensiero nominalistico.

(1) Dice il Cousin (op. cit. p. LXXVI e LXXVII): « ..... une étude attentive de ces gloses nous permet d'affirmer... que, pour l'Introduction, l'écrit de Raban est une pure glose extraite des deux commentaires de Boëce, et que, pour l'Interpretation ce n'est plus une glose, mais un commentaire, avec d'assez longs développements, mais toujours d'aprés Boëce... » Dopo di che desta non poca meraviglia veder il filosofo francese sforzarsi di interpretare come pensieri originali le espressioni del commentatore.

(2) Haureau — *Histoire de la philos. scolastique*... cit., vol. I. p. 138 a 147. E il Cousin con simile volo di fantasia conclude: « Quoique Raban se contente de rapporter les opinions des deux écoles opposées (?) (nominalisti e realisti), à la complaisance avec la quelle il fait valoir les arguments de la premiere, il est aisé de voir qu'il appartient à cette école » (Op. cit. p. LXXVIII).

Digitized by Google

L'Haureau fa un accurato studio sui commenti in forma di glossa, esaminati già in parte dal Cousin, e attribuiti ad **Herico d'Auxerre** (n. 841 fiorì nella II. metà del secolo) (1), che fu scolaro, com'è noto, di Rabano Mauro e del suo discepolo Lupo Servato, abate di Ferrières. E ciò per determinare che il pensiero di quel dottore è concettualistico. Egli si occupa di preferenza delle glosse che accompagnano il *trattato delle Categorie dello Pseudo-Agostino,* aggiungendo che a conclusioni simili è riuscito il Cousin nell'esaminare il *Commento all'Introductio porfiriana.*

Ma possiamo noi realmente attribuire un valore alle parole e alle dilucidazioni di questo dottore, che si riduce in fine dei conti a riprodurre in altri termini le stesse cose di Boezio, così come in certe annotazioni ad un poema su S. Germano egli esprime qualche idea metafisica togliendola di peso da Scoto Eriugena e da S. Agostino? (2)

Rechiamone qualche esempio. Avviciniamo cioè tra loro due tratti del commento di Herico alle Categorie Pseudo-Agostiniane riferiti dall'Haureau.

Al passo del testo: *Quaecumque praedicari de animali possunt, eadem et de homine,* egli commenta così: « *Posset aliquis dicere, non esse hoc verum, nam de animali praedicatur genus et est animal genus, non autem praedicatur genus de homine. Neque*

(1) Guidato da un'indicazione del Mabillon *(Nouveau traité de diplomatique)* il Cousin in un codice, da lui assegnato al X. secolo, della Biblioteca di Saint-Germain-de-Près n. 1108 aveva trovato, « parmi beaucoup d'autres opuscules, l'Introduction de Porphyre, l'extrait des Catégories attribué à Saint Augustin, et l'Interprètation d'Aristote, avec des gloses interlinéaires et marginales sans nom d'auteur. » Questo manoscritto egli aveva in parte sunteggiato, in parte edito nell'appendice al libro *Ouvrages inédites d'Abelard* (Appen. II, p. 618 e segg), e nell'Introduzione sotto il titolo « *Opinion d'un anonyme du X. siècle* » (p. LXXX e segg.) aveva studiato il commento all'Introduzione porfiriana, per ricavarne il pensiero dell'incognito autore riguardo alla questione degli universali. L'Haureau, che riesaminò per conto suo il manoscritto, trovò che non era anepigrafo, ma sul margine superiore del foglio 25 verso stava scritto: *Heiricus, magister Remigii, fecit has glossas* (frase riferita erroneamente dal Cousin, che aveva letto *Henricus*). Egli dunque attribuì tutti e quattro i commenti ad *Herico d'Auxerre. (Histoire de la philos. scolastique,* cit. vol. I, p. 184 e segg). Però vedremo più avanti che l'opinione dell'Haureau non è ora accettata da tutti.

(2) Il poema è pubblicato dai Bollandisti, ultimo tomo di Luglio, p. 249.

Digitized by Google

enim homo genus, sed species. Ac per hoc inquit, non possunt praedicari de homine quaecumque praedicantur de animali. Sed huic occurrimus dicentes, genus non praedicari de animali secundum rem (i. e. substantiam), sed designativum esse nomen animalis, quo designatur animal de pluribus specie differentibus dici. Namque neque rationem animalis potest habere genus, cum dicitur animal est substantia animata et sensibilis. Similiter nec species dicitur de homine secundum id, quod significat, sed iuxta illud, quod de numero differentibus praedicatur » (1).

E al foglio 25: « *Tria sunt quibus omnis collocutio disputatioque perficitur; res, intellectus, et voces. Res sunt quas animi ratione percipimus intellectuque discernimus; intellectus vero quo ipsas res addiscimus; voces quibus quod intellectu capimus significamus. Praeter haec autem tria est aliud quiddam quod significat voces, hoc est litterae, harum enim scriptio vocum significatio est. Res concipit intellectus, intellectum voces designant, voces autem litterae significant. Rursus horum quattuor duo sunt naturalia, id est res et intellectus, duo secundum positionem hominum, hoc est voces et litterae* » (2).

Evidentemente il secondo passo serve di complemento al primo, o meglio suggerisce il modo come va inteso; perchè dal momento che le parole si accettano come rappresentanti le viste dell'intelletto, le espressioni del primo tratto vanno interpretate in senso concettualistico, anzichè nominalistico, induzione confermata dalla definizione stessa del genere, che Herico dice: « *cogitatio collecta ex singulorum similitudine partium.* »

Ma che cosa v'è d'originale nel pensiero di questo glossatore? Egli non fa, ripetiamolo, che ridire, dilucidandolo ed adattandolo ai vari casi, il pensiero di Boezio, certo non coll'intento di combattere una battaglia in pro del concettualismo, ma di chiarire, come meglio sa, i passi dei testi di logica ai suoi discepoli. Ecco infatti il passo Boeziano, e giudichi chi legge: « *Quocirca cum genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt, eorum similitudo colligitur ut in singulis hominibus inter se dissimilibus, humanitatis similitudo: quae similitudo cogitata animo, veraciterque perspecta sit species, quarum specierum rursus diversarum cogitata similitudo, quae nisi*

(1) HAUREAU, *La philosophie scolastique* cit., vol I, p. 140, n. 1.
(2) HAUREAU, *La philosophie scolastique* cit., vol I, p. 142.

Digitized by Google

in ipsis speciebus, aut in earum individuis esse non potest, efficit genus. Itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur verò universalia, nihilque aliud species esse putanda est, nisi cognitio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine: genus vero cognitio collecta ex specierum similitudine » (1).

Che se ci vogliamo fermare alle parole di Herico sul valore dei termini *genere* e *specie*, parole che tradirebbero un pensiero nominalistico, possiamo noi affermare che si parli del valore oggettivo dei generi e delle specie, o non piuttosto della loro semplice genesi ed espressione logica? (2). C'è della confusione, è vero, e questo conferma sempre più la mia opinione, che noi ci troviamo ancora di fronte a dei semplici glossatori, il cui pensiero originale dorme profondamente, e che intravvedono solo qualche barlume, quasi in sogno, di cui però non sono coscienti.

Ho parlato fin qui di Herico come ce lo rappresenta l'Haureau, ma non è inutile, credo, riferire che non tutti i quattro commenti citati, che passano sotto il suo nome, sono ora concordemente a lui attribuiti. E così il Prantl vuole che solo quello alle *Categorie pseudo-agostiniane*, su cui ci siamo indugiati, sia suo, mentre assegna a due anonimi quelli sulle *Periermeneie* e sull'*Augustinus de Dialectica*, e ad un tal **Jepa**, di cui nulla si può sapere fin qui, quello sull'*Isagoge* (3).

Di ciò però a noi non interessa più che tanto, e rimando

(1) *Anitii M. S. Boethii... Dialectica...* cit. — *In Porphyrium a se translatum*, l. I. col. 51.

(2) HAUREAU, *La philosophie scolastique.....* cit., vol. I, p. 141. « *Sciendum autem quia propria nomina primum sunt innumerabilia, ad quæ cognoscenda intellectus nullus seu memoria sufficit: haec ergo omnia coarctata species comprehendit et facit primum gradum qui latissimum est, silicet hominem, equum, leonem et species huiusmodi omnes continet. Sed quia haec rursus erant innumerabilia et incomprehensibilia (quis enim potest omnis species animalis cognoscere?) alter factus est gradus angustior: ita constat in genere quod est animal, surculus et lapis. Iterum et am hæc genera, in unum coacta nomen, tertium fecerunt gradum arctissimum iam et angustissimum, utpote qui uno nomine solummodo constet, quod est ousia.*

(3) Or dunque, rifacendoci a quanto abbiamo notato poco più innanzi, quegli scritti che il Cousin aveva assegnato ad un anonimo del X secolo, e l'Haureau aveva rivendicato ad Herico d'Auxerre, secondo l'opinione del PRANTL (*Geschichte der Logik...* cit., vol II, p. 41 a 43) non sarebbero tutti di uno stesso autore, ma di parecchi, come abbiamo detto. Gli argomenti

Digitized by Google

quindi all'opera del Prantl chi fosse vago di schiarimenti ulteriori. Una sola cosa mi piace osservare, ed è che anche con tutta l'ipercritica, che purtroppo spesso si riscontra nel suo libro, lo storico tedesco non riuscì a trovare nei glossatori del secolo IX pensieri originali; ma egli si sente sempre costretto a rifarsi ora a Boezio, ora a Scoto, ora a Isidoro di Siviglia, chiara testimonianza della mancanza assoluta di originalità in quegli uomini, e conseguentemente della scarsissima importanza che ancora si attribuiva al problema di Porfirio, e dell'assenza di ogni controversia.

E quello che ho detto di Herico d'Auxerre e dei nominalisti in generale si potrebbe ripetere per il preteso realismo di Remigio d'Auxerre e degli altri. A mio parere insomma è un errore il voler dare un senso preciso alle parole di questi uomini e il ricercarne la dottrina attraverso ai pochi commenti conosciuti. E un errore tanto maggiore, mi pare, è il voler attribuire alle loro espressioni il significato che esse ebbero nel secolo XIII o nell'epoca moderna. La forma stessa di glossa dei commenti, e le contraddizioni, o, per lo meno, le incongruenze e le incertezze che vi si trovano, dimostrano chiaramente secondo me, come quei dottori chiosavano i testi solo per l'uso della scuola, senza gran fatto preoccuparsi di questioni, su cui ancora non vigeva certamente dibattito.

Purtuttavia le parole con cui chiude l'Ueberweg-Heinze questo tratto della sua storia, « questa dissertazione, cioè, mostra come già in germe stavano di fronte in quel tempo per

che il Prantl porta innanzi a provar la sua tesi sono anche qui intrinseci, basati sull'intonazione diversa degli scritti, sulla cultura e sulle opinioni disparate dei loro incogniti autori. Il commento all'Isagoge poi, oltre che perchè presenta pensamenti diversi da quello alle Categorie, è dichiarato non appartenere ad Herico per questa frase che si trova in fine al libro di Porfirio, e pare nascondere il vero autore (Manoscritto di Saint-Germain n. 1108, foglio 52 verso):

Explicitus est liber Porphyrii.

Scripturae finem sibi quaerunt hic Isagogae;
Parva quidem moles, magna sed utilitas.
Iepa hunc scripsi glossans utcumque libellum:
Quod logicae si sit, scire legens poterit.

Tutto questo, aggiunge il Prantl, pare che sia scappato di vista all'Haureau (op. cit., vol II, p. 42, n. 164).

Digitized by Google

quanto pacificamente le varie dottrine » (1), sono accettabili, se con esse si voglia accennare ad un affastellamento di materiali che saranno utili alla posterità; ma se si vuol sostenere che le due correnti del nominalismo e del realismo si designavano già nella scuola, io credo si debba rigettarle assolutamente.

d) IL X SECOLO

Ed ora « incomincia un nuovo secolo, che è consuetudine di chiamar di ferro per la sua asprezza e per la sterilità del bene, di piombo per la difformità degli abbondanti mali, ed oscuro per la scarsezza degli scrittori » (2). Così il Card. Baronio dà principio alla storia ecclesiastica del X secolo, per varie ragioni più tormentato e tumultuoso degli altri.

Ed invero poco sappiamo e pochissimo dobbiamo argomentare che si sia fatto in quell'epoca triste in cui spadroneggiava trionfante la barbarie, con tanta sapienza e fatica repressa e quasi cancellata da Carlo Magno, che aveva cercato di convertirne in strumento di progresso i preziosi e vergini elementi. E di tale funesto ricorso erano causa oltre al succedersi continuo e al rincrudire delle guerre intestine e straniere, che da tanto tempo infestavano i paesi latini nella decadenza e nello smembramento della dinastia Carolingia, oltre alle incursioni frequentissime e feroci dei barbari tedeschi a mala pena domati dalla mano di ferro di Carlo Magno, oltre alle devastazioni dei tremendi pirati normanni, la depravazione dei costumi per la violazione di ogni diritto e di ogni dovere e l'anarchia nefasta di tutti gli organismi sociali, pubblici e privati. Anarchia tanto più terribile e necessaria allora che non era una nazione, uno Stato che lottava contro un altro, ma tutti erano armati contro tutti, e qualunque abbominevole arbitrio era possibile nell'assenza di ogni potere che frenasse quegli uomini, in cui la consuetudine inveterata e la lunga successione di lotte sempre più degradanti, da quelle de' principi più prossimi alla dominazione a quelle degli infimi signorotti, avevano indotto le più false ed esiziali idee sull'autorità e sul diritto.

(1) UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss der Geschichte der Philosophi*. . . cit., vol. II, p. 165.

(2) Vedi BARONII, *Annales Ecclesiastici*..... ad annum 900.

Digitized by Google

Ed allora, deserti i conventi e le scuole per le armi ed il campo, anche la scienza ebbe a soffrirne non poco. Chè da una parte il furore guerresco non permetteva le occupazioni pacifiche dello studio, dall'altra i pochi monaci restati fedeli alla loro missione ed ai loro doveri di vita sdegnavano atterriti le arti liberali, stimando quasi di non aver tempo che per dedicarsi alla preghiera e alla meditazione (1).

Così assai scarsi furono anche i progressi della dialettica: chè tenuissimi ricordi, per lo più nomi o brani insignificanti di opere, ci attestano il povero culto che se ne ebbe allora. Si ricordano *Poppo di Fulda, Reinardo, il grammatico Gunzone, il monaco Abbone* e qualche altro che dovettero essere dialettici, o come allora li chiamavano filosofi, ma di cui poco o nulla si sa: e anche quelle poche notizie che abbiamo non destano in noi nessun interesse, nè si è ancora scoperto alcun trattato filosofico che possa venir loro legittimamente attribuito (2).

Chi godette fama forse esagerata verso la fine di questo secolo di ferro fu *Nokter Labeo* († 1022) monaco di S. Gallo, che tradusse in lingua tedesca gli scritti aristotelici conosciuti, il De Consolatione di Boezio, il De Nuptjis di Marciano Capella e i Salmi. Ma l'opera sua, se è di un'importanza capitale per la storia della lingua tedesca presso gli antichi, non rappresenta per noi nulla di nuovo, e tanto un *Compendio di Alcuino* e il *Tractatus inter magistrum et discipulum de Artibus*, quanto le glosse tedesche alle opere che egli tradusse rispecchiano per lo più Boezio o Capella o qualche altro commentatore (3).

Se siamo dunque forzati ad indurre che si tratti di un'epoca di raccoglimento, non possiamo però sostenere che la scienza abbia dormito del tutto; e se non progredì con rapidità, fu però elaborata, e si spinse innanzi vorrei dire per forza d'inerzia, o, fuori di metafora, per quell'impulsione naturale che è insita

(1) L'HAUREAU traccia un bel quadro di questi contrasti fra la ferocia e la libidine degli uni ed il pauroso raccoglimento degli altri, riferendosi ai ricordi storici contemporanei, e portando testimonianze all'uopo desunte dai cronisti dell'epoca (Vedi, *Histoire de la Philosophie scolastique*... cit., tomo I°, pag. 208, 210).

(2) L'HAUREAU (op. cit., p. 210, 211) nomina le fonti antiche e moderne per la conoscenza di questi uomini.

(3) Vedi PRANTL, *Geschichte der logik*... cit., Vol II°, c. XIII°, pag. 61 a 63.

Digitized by Google

nelle idee, e che porta insensibilmente il pensiero di grado in grado per l'ascesa verso le ultime ragioni (1).

Un fatto assai importante mi pare confermi la mia opinione. Nei tenuissimi ricordi che quest'epoca ci ha tramandato di sè, esiste un'opera dell'uomo più grandè del suo tempo, da cui molti intitolano il secolo, il *Libellus de rationali et ratione uti* di **Gerberto** († 1003), che fu negli ultimi anni di sua vita papa Silvestro II.

È Gerberto un personaggio il quale, appunto per il suo sapere, che dovette parere addirittura favoloso nell'epoca in cui fiorì, divenne mitico. La leggenda si impadronì di lui, e fece del buon monaco, dell'accorto cortigiano, dell'abile pontefice, e più del meraviglioso enciclopedico ed innovatore un negromante, un indemoniato. Aveva egli viaggiato in Spagna, e colà, dove il contatto degli Arabi aveva conservato anche presso i cristiani (2) la conoscenza di assai cose ignorate o dimenticate ormai dal resto del mondo occidentale, aveva appreso molte cognizioni, specialmente di astronomia, di matematica, di musica, che giovarono non poco alla sua buona fama e alla sua fortuna in vita, alla sua triste nomea dòpo la morte (3). Ma se questo è il lato più importante del suo genio e della sua attività, non è già per tale riguardo che l'opera di Gerberto interessa a noi, sibbene

(1) Questo fatto, che, dice l'Huit, giustifica il titolo in apparenza paradossale di uno dei più importanti studi dell'Ozanam: « *Del progresso nei secoli di decadenza* », è stato rappresentato con un efficacissimo esempio dal LITTRÉ (*Études sur les barbares et le moyen âge* — Introd. p. XXV). Ecco le sue parole: « ..... de même que l'on suit un enfant qui en grandissant monte de classe en classe, de même on suit le moyen âge dans son progrès constant vers le savoir. C'est vraiment une societé qui fait ses classes, qui sent la nécessité d'apprendre, qui travaille consciencieusement, durement, sans que jamais il y ait rétro gradation vers un passé plus ténébreux. »

(2) Per quanto la leggenda pretenda che Gerberto abbia molto appreso presso gli Arabi stessi, la notizia, anche sfrondata di ogni elemento mitico, non regge al lume della critica. Lo dimostra eloquentemente il PICAVET nello studio, fondamentale per la conoscenza di Gerberto e dell'opera sua: *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*. Parigi 1897. — Vedi p. 34 e segg.

(3) PICAVET — *Gerbert*... cit., capitolo VI° « *La légende de Gerbert* » p. 197 e segg. Vi si studia l'evoluzione della leggenda e gli elementi che maggiormente influirono a formarla.

Digitized by Google

per l'opuscolo sopra citato, dove si discute una questione di logica si può dire con soli argomenti filosofici.

Giustamente per primo l'Haureau ha posto mente a questo lavoro e ne ha trattato con ampiezza. Esso ha per me un duplice interesse. Condotto con metodo rigoroso e senza eccessiva sottigliezza, quantunque spesso non manchi di oscurità, ricco di pensieri buoni e qualche volta profondi, quantunque improntati in gran parte alla semplice logica e fondati sulla pura astrazione, sfrondato affatto di quell'abuso dell'autorità che fa tanto vana, ad es., la lettera di Fredegiso, esso dimostra (anche tenuto conto della superiorità del suo autore) quanto dovesse progredire, e come si radicasse sempre più il pensiero filosofico fra quegli uomini immersi nelle diatribe dialettiche. Che anzi, osserva giustamente il Picavet, « Gerberto impiegò un metodo destinato a un grande avvenire, discusse da tutti i punti di vista, e completamente trattò un problema indicato e non risolto da Porfirio; e mostrò così doppiamente la via a coloro che un secolo più tardi abbordarono il problema degli universali ». (1)

E di più, secondo me, è un attestato patente che il problema degli universali non era l'unica preoccupazione dei dottori di quel tempo. Ecco infatti il soggetto del *Libellus*. Si ricerca in esso ciò che volle dire Porfirio quando affermò che *la differenza si attribuisce, per così dire, a una differenza prossima (cognatam sibi) come per es. usar della ragione a razionale.* Perchè di fatto sono sempre i termini più generali che servono di predicato ai meno generali, e mai si verifica l'inverso (animale è attributo di uomo e di cavallo, non però viceversa); mentre nel nostro caso sembra che razionale abbia maggior estensione di *usar della ragione* e questo non sia dunque predicabile di quello: tutto ciò che usa della ragione è razionale, ma non tutto ciò che è razionale pare usi della ragione. Ora se una questione del tutto secondaria e futile, come quella, poteva tanto accendere gli animi da determinare l'opuscolo di Gerberto (2), io credo

(1) PICAVET, *Gerbert....* cit., pag. 157. Non è senza importanza per la controversia degli universali in Gerberto vedere la recensione e critica che dello studio del Picavet fa il DE WULF, in *Revue Neo-Scolastique*. Febbraio 1898, p. 72 e segg.

(2) Nell'introduzione al suo *Libellus* Gerberto dice: « *Vestra quoque Divina providentia ignorantiam in sacro palatio indignam judicans, ea, quae de Rationali et ratione uti diverso modo a diversis obiectabantur, me discutere impe-*

Digitized by Google

di essere in diritto di indurre senza troppo sbagliarmi che tutte le questioni possibili intorno ai testi svariati e spesso ambigui di logica erano ugualmente trattate, e che il problema degli universali, confuso alla stessa stregua degli altri, non occupava ancora quel posto eminente per cui fu così importante più tardi: per quanto sia verisimile ammettere che fosse di già conosciuto e forse agitato (1).

Il lettore avrà di fatto compreso nello scorrere questo studio come io, pur negando una controversia cosciente, una voluta e tenace lotta nel campo degli universali fino dal primo manifestarsi di un barlume di pensiero filosofico nelle scuole, conceda però volentieri che il lavorio dei dottori sulle opere logiche conosciute di Aristotele, sull'Isagoge, e sui loro commenti (notevolissimi fra gli altri a motivo della loro potenzialità quelli di Boezio) sia venuto insensibilmente preparando terreno per la controversia vera e propria. Per il momento cioè in cui un pensatore, scientemente raccogliendo gli elementi che l'elaborazione naturale aveva accumulato, su di essi innalzò il suo edificio, plasmando e coordinando una dottrina sua propria: o almeno, ciò che fu forse del pensiero medievale, per quando alcuno ci fu capace di ricavare le ultime conseguenze di pensamenti già divulgati e dibattuti, e di dar forma a sè a questioni contenute in germe, e forse inconsapevolmente discusse, in altre dottrine.

Come è un principio di critica per le scienze storiche in

ravit. Quod quidem..... quæ de hac questione concepi, breviter describo, ne sacrum Palatium torpuisse putet Italia.... » (Vedi BERNARDO PEZ. *Thesaurus novissimus anecdotorum.* Volume I°, parte II, p. 149 e segg. A quanto mi consta però il *de rationali* fu pubblicato recentemente dall'OLLERIS, in *Ouvres de Gerbert,* Clermont et Paris 1867, opera che io non ho potuto vedere).

(1) Il Picavet per vero nega assolutamente che Gerberto si sia mai occupato del problema degli universali. « D'abord (scrive egli a pag. 138, *Gerbert un pape philosophe...* cit.) il explique l'Isagoge de Porphyre avec le commentaire de Boëce.... Sans doute, il négligeait de rechercher, ce que feront Roscelin et ses successeurs, si les genres et les espèces existent en eux-mêmes, on seulement dans les pures notions de l'ésprit; mais il determinait avec soin, ce qu'il faut entendre par chacun des universaux et quelles sont leurs relations... ». E probabilmente egli ha ragione. All'epoca del papa filosofo infatti il distrarsi a trattare ex professo di argomenti profani era riguardato ancora come cosa poco degna di uno scienziato, e meno di un servo di Dio.

Digitized by Google

generale il ricercare le cause che nel loro complesso, indipendentemente dalla disposizione volontaria dell'uomo, precedono e preparano ogni fatto, così io credo sia questo ancora un canone per una giusta interpretazione dello svolgersi del pensiero. E nel nostro caso particolare (non sarà inutile il ripeterlo), fisso nella convinzione che noi non possiamo assolutamente parlare di controversia degli universali, se su questi non vi fu vera e propria lotta, pur rifiutando un valore *storico* per il sorgere della nostra questione alle glosse di uomini che, indottivi dalle esigenze della scuola, commentavano più o meno fedelmente e lungamente, imbattendosi in esso di necessità, anche il passo famoso di Porfirio, non nego che tutto questo lavorio sia poi riuscito utile e non abbia avuto influenza su chi, mosso da altre preoccupazioni (e precisamente dalle teologiche) sollevò il problema che doveva poi acquistare tanta importanza per il suo indiscutibile valore come fondamento del pensiero filosofico,

E in relazione a ciò, che la controversia ancora non ci fosse nel secolo X ce lo attesta, negativamente è vero, anche *Gunzone grammatico*, il quale in una lettera, parlando tra l'altro della dialettica, tocca sì del problema degli universali accostando pure fra loro le dottrine di Aristotele e di Platone quali ce le insegna Boezio nei suoi commenti, ma non accenna a diverbi di sorta alcuna, nè cita opinioni di contemporanei o di dottori della scuola (1).

E d'altra parte, come documento del progressivo svilupparsi della dottrina sugli universali, abbiamo un *manoscritto anonimo* di questo secolo, trovato dal Barach nella biblioteca imperiale di Vienna, dove compaiono in qualche punto un poco più sviluppati gli stessi pensieri che Herico d'Auxerre aveva tolti per le sue lezioni dai commenti boeziani (2). Ma più interessante

(1) La lettera è pubblicata in MARTÈNE e DURAND, *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium, amplissima collectio.* Parigi 1724 Tomo I., col. 305 e segg. Ecco il passo relativo: « *Aristoteli genus, speciem, differentiam, proprium et accidens subsistere denegavit (Minerva) quae Platoni subsistentia persuasit. Aristoteli an Platoni magis credendum putatis? Magna est utriusque auctoritas, quatenus vix audeat quis alterum alteri dignitate praeferre .....* ».

(2) BARACH, *Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscelin nach bisher unbenützten handschriftlichen Quellen der Wiener Kais. Hofbibl.* Vienna 1866, pag. 7 a 22.

Digitized by Google

ancora è un passo di un *grammatico* pure *anonimo* di questo secolo che ci offre forse un elemento per interpretare nel suo vero senso una frase passata come l'espressione del più insensato nominalismo, il famoso « *flatus vocis* ». Quel grammatico infatti, negando ogni corporeità alla parola, la quale secondo Macrobio altro non è in realtà che un suono prodotto dalla confricazione della lingua coll'aria, sostiene però che (asserendo Boezio potersi definire l'accidente per mezzo della sostanza) noi possiamo definirla « *Aër dictus* » (1). Che « se una tale opinione, conclude il Barach, la quale dà tanta importanza agli elementi del suono, era davvero quella dei nominalisti, l'espressione *in voce* non può significare che press'a poco così: *nella natura incorporea della parola, che così da vicino si accosta all'elemento ideale del pensiero* » (2). E noi diremo meglio, secondo il nostro modo di interpretare i fatti: se si trascurava da chiunque avesse parlato della *Vox* la natura intrinseca del suono, ma se ne riguardava solo l'elemento sottostante, la *substantia*, è chiaro che, come l'*in voce*, così anche la frase famosa riferita di sopra non dovette assolutamente esser usata nel suo stretto significato, ma piuttosto come sintesi di un'opinione, nominalistica sempre, ma più ragionevole ad ogni modo, accostantesi anzi ad un tal quale concettualismo.

Lo studio dello svolgimento del pensiero cristiano nel secolo XI dimostrerà una volta di più che la mia opinione della

(1) Vedi BARACH. Op. cit... *Beilage* p. 23.... « *Philosophi definiunt vocem dicentes esse aerem tenuissimum... Huic definitioni sic obviatur: si vox est aër, est corpus; sed, ut ait Augustinus, nullum corpus in eodem tempore totum in diversis locis; Boethius vero ait: eadem vox tota cum omnibus suis elementis in eodem tempore est in diversis locis, scilicet in auribus reperitur; ergo vox non est corpus.... Quod vocem non esse aërem, ex Marrobio aliqui volunt conjicere, qui ubi motum planetarum describit, sonitum ex duorum corporum violenta collisione fieri dicit: sicut igitur si ferro lapis collidatur fit sonus a ferro et lapide alter, ita aëre lingua percusso vox procreatur a lingua et aëre essentialiter diversa. Hi quoque dicunt (auctore Boethio, qui in libro de definitione asserit): accidens per substantiam posse definiri, vocis quoque definitionem per substantiam hic dari: ut si quid dies sit queratur, substantiam ponentes dicimus, dies est aër illuminatus a sole, sic vocem quoque definientes, vox est aër dictus.... »*

(2) BARACH. Op. cit... p. 24. « War diese das Element des Lautes hochstellende Ansicht wircklich die des Nominalismus, so hat das « *in voce* » wohl keine andere Bedeutung, als die: in dem dem idealen Elemente des Denkens so nahe gerückten unkörperlichen Wesen der Sprache ».

Digitized by Google

preparazione naturale è rispondente alla verità storica. Solo alla seconda metà di esso si deve di fatto assegnare, secondo me, l'origine della controversia degli universali, mentre il secolo si iniziò, come vedremo in breve, con ardenti dibattiti nel terreno della teologia, che per i loro caratteri appaiono subito come l'ultimo gradino da cui doveva uscire la lotta: giacchè la questione degli universali era già implicita potenzialmente negli argomenti fondamentali portati per difendere o per combattere l'eresia.

Nè mi si obbietti che non si può più assegnare l'origine della controversia alla seconda metà del XI secolo, se le discussioni sull'Eucaristia, che si dibatterono fin dai primi anni, supponevano il realismo ed in generale l'antirealismo. È questo un punto che parmi necessario chiarire prima di andare innanzi.

Ora credo di non aver torto rispondendo all'obbiezione dover noi anche in questo caso fissarci bene che noi ricerchiamo l'origine *storica* della controversia, e che concedendo io anzi, come faccio ben volentieri, che la lotta sulla presenza reale contenesse in germe le due correnti, dominatrici d'allora in poi del pensiero, non faccio se non confermare sempre più la mia sentenza della preparazione naturale, ma inconsapevole, da parte dei dottori.

e) IL SECOLO XI

Il secolo XI è il secolo di Fulberto, scrisse forse un poco ampollosamente il Clerval (1): certo è il secolo della grande importanza della scuola di Chartres, e colà attorno al vescovo Fulberto si raccolsero i più grandi ingegni del tempo, colà originarono le più accalorate discussioni.

Per ciò che interessa la storia delle idee, a dir vero, siamo ancora nel dominio del dubbio e delle ingegnose induzioni; e sia per la scarsezza delle notizie, sia per la vicinanza di questo periodo al momento dell'espandersi e del fiorire improvviso delle questioni dialettiche e filosofiche nel secolo seguente, gli storici per lo più vi accennano appena e quasi di sfuggita. Ad ogni modo, grazie specialmente agli studi del Clerval, è certo che

(1) CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge du V au XVI siècle*. Pag. 29... « Le siècle XI est le siècle de Fulbert... »

Digitized by Google

Chartres fu il focolare delle scottanti controversie teologiche, che accesero e alimentarono i lunghi dibattiti dai quali doveva ricavare così grande vantaggio la speculazione filosofica.

Questo secolo, che s'apre colle discussioni teologiche sollevate da Berengario di Tours, e si spegne colla presunta condanna di colui che è ritenuto il corifeo del nominalismo di quest'epoca prima, Roscellino di Compiègne, ci porta quasi crudamente alla lotta spiegata, e chiude il periodo in cui è possibile discutere circa l'origine della controversia degli universali. Con Roscellino la questione è gettata e ingrandisce con rapidissimo progresso, suscitando nell'attrito continuato delle idee i maggiori problemi, e la dialettica pure s'avanza a gran passi verso il suo trionfo esclusivo, che toccherà l'apogeo al tempo di Abelardo, per dar vita poi subito dopo, coll'affermarsi di dottrine filosofiche salde e precise, alla vera e propria Scolastica nella sintesi meravigliosa di S. Alselmo di Canterbury (1).

Le lotte teologiche, ingigantite dalle abitudini dialettiche dei dottori, sono dunque occasione al rinvigorirsi della dialettica stessa, e al precisarsi insieme delle correnti opposte donde balza la lotta per gli universali.

Fin dalla seconda metà del secolo X gli studi erano venuti man mano crescendo di attività, e s'erano fatti più seri nei loro intenti: nel XI, accanto alle solite questioni di logica formale, vigoreggiava ormai un pensiero filosofico, poco preciso è vero, ma nulla meno importantissimo per le potenzialità che gli erano proprie. Occasione al suo manifestarsi ed espandersi le lotte teologiche, sempre nuove e più radicali, che alcuni uomini di scienza sollevavano di continuo.

(1) Per quanto creda ancora prematuro l'assegnare il momento giusto in cui cominciò la Scolastica, parmi che si possa esser d'accordo coi filosofi cristiani moderni nel segnalare come sua prima manifestazione vera e propria l'opera di S. Alselmo. Se infatti la Scolastica rappresenta, come stabilisce il De Wulf, «una vasta sintesi, di cui l'evoluzione armonica costituisce un ciclo chiuso e caratteristico nella storia del pensiero umano» (Vedi *Histoire de la Philosophie mediévale*... cit. pag. 146 — e lo studio dello stesso: *Que est ce que la Philosophie scolastique?* Lovanio 1899) è naturale che essa s'inizi col primo affermarsi di questa sintesi, e che di conseguenza, preparata col lavoro anteriore al XII secolo, si debbà riconoscere primamente nei meravigliosi tentativi di organismo filosofico usciti quasi impensatamente dal primo vero genio speculativo del medio evo, il Santo di Bec.

Digitized by Google

Lo studio assiduo delle parti più vitali della logica aristotelica, ricca di tante potenzialità, come ho avuto occasione di accennare più sopra, l'ininterrotto lavorio per scrutarne e discuterne tutti i punti, anche i meno importanti, e la meditazione dei pochi monumenti filosofici conservati avevano indotto negli spiriti più liberi e bisognosi di critica una manifesta tendenza al realismo aristotelico.

L'espressione, si badi, non è giusta. E in vero la conoscenza imperfettissima delle dottrine dello Stagirita, che allora si aveva, non poteva affatto portare a quel realismo moderato, che, intuito quasi da Aristotele, fu largamente svolto e stabilito per opera della filosofia cristiana del medio evo, sì che ne forma il vanto principale. I pensatori del XI secolo delle dottrine aristoteliche avevano assorbito soltanto lo strato superficiale, per cui il loro realismo, come è agevolissimo comprendere per poco che si conosca il filosofo del Peripato, inclinava naturalmente ad un tal quale scetticismo sensistico. E' vero che la preponderanza, anzi vorrei dire il ferreo dominio, che su quelle intelligenze esercitava la dialettica, rendeva loro impossibile liberarsi dal predominio dell'argomentazione, o per meglio dire del formalismo; ma se questo abito mentale larvava all'inesperienza di quegli uomini il loro stesso scetticismo, sì che essi erano nei loro pensamenti tentennanti ed irresoluti, non è men vero però che il puerile abbandono all'ardore di scuotere il giogo dell'autorità e l'impulsione naturale delle dottrine assorbite erano causa che in realtà essi diffidassero della ragione pura di fronte all'esperienza sensibile, onde si facevano man mano propugnatori di teorie eretiche.

Gli ortodossi sostenitori del dogma, che non erano pochi fra quegli uomini cristiani, sentivano d'altra parte il bisogno di corroborare le loro cognizioni scientifiche e filosofiche per difendere la religione, e trovavano il loro naturale appoggio nelle dottrine platoniche e specialmente nel Neo-platonismo.

Ed a ciò erano spinti da necessità storiche e da necessità di ambiente, perchè non solo quelle dottrine inclinavano ad un realismo esagerato, che doveva parere il più conveniente per le loro convinzioni, rappresentando la soluzione più ovvia in tante difficoltà dogmatiche; ma Platone era ricordato col massimo onore in quasi tutti i Padri, che della religione erano stati le colonne, e formano ancora oggi il principale e più ricco monumento di Apologetica che il Cristianesimo possa vantare: le

Digitized by Google

dottrine platoniche del Neo-platonismo tenevano il primo posto a sostegno del dogma, riprodotte o lievemente modificate, nelle opere di quei grandi, primo fra tutti S. Agostino, il cavaliere del Platonismo: e di più dalle teorie neo-platoniche prendeva le mosse tutto il misticismo, che coi nostri dottori ha certamente punti di contatto: basti citare il più importante documento che se ne abbia, le opere dello Pseudo Dionigi Areopagita, fatte conoscere nel mondo occidentale dalle traduzioni di Scoto Eriugena; nè finalmente dovette esser estraneo al movimento platoneggiante dei teologi del XI secolo il sistema dell'Eriugena stesso, per quanto non mi paia inutile far notare a questo riguardo un fatto curioso, che dovette di questo tempo verificarsi, e che pone il filosofo palatino in una posizione affatto speciale. Noi troviamo menzione di lui e per lui venerazione in parecchi scrittori sì dell'uno che dell'altro campo. E mi pare naturalissimo che alle dottrine eriugeniane abbiano attinto incitamenti e sussidi tanto i platonici, che vi trovavano argomenti per corroborare le loro convinzioni, quanto gli aristotelici, diremo così, che dovevano confortarsi a combattere, inspirandosi al suo genio indipendente ed insofferente di ogni autorità.

Ecco dunque già di fronte, ancora incerte e tutte occupate nelle particolari controversie della teologia, le due grandi correnti, che dovranno poi prender posto, l'una contro l'altra armata, nella lotta per gli universali. Da una parte i ribelli in teologia, in filosofia gli scettici, i sensisti, i critici insomma solleveranno i problemi della psicologia, ne favoriranno le indagini, ed entreranno nella controversia famosa come sostenitori dell' antirealismo con tutte le sue gradazioni. Dall'altra i conservatori in teologia, in filosofia i sostenitori dei diritti della ragione e della speculazione pura fisseranno e svolgeranno tutto un sistema di metafisica, e propugneranno nel problema dei generi e delle specie il realismo esagerato.

E ambedue queste correnti, mosse dal seno della dialettica, separatesi per qualche tempo per rinvigorirsi e maturarsi nell'attrito continuato e provvido, si troveranno più tardi in un terreno comune, dove ingegni eminenti le fonderanno insieme in un solo organismo, e ne uscirà la Scolastica.

Parte principale nelle controversie teologiche di questo tempo (nelle quali mi è ora necessario entrare, sia pur di sfuggita) ebbe

Digitized by Google

Berengario di Tours (999-1088), personaggio sulla cui figura di uomo e di pensatore abbiamo anche per fortuna sufficienti notizie. Spirito bizzarro e superbo, — che tanto contrista il suo maestro Fulberto, da dar luogo alla leggenda che il santo vescovo in punto di morte avesse veduto dietro di lui uno spaventoso demonio, il quale lo aiutava nell'opera sua, — uomo sdegnoso, che si circondava sempre di un apparato esteriore di rigidissima austerità per incutere venerazione (1), Berengario di Tours fu appunto uno di quegli esseri bisognevoli di critica che ho detto, un'anima ribelle all'autorità e alla sommissione (2).

Egli sollevò al principio del XI secolo (3) una questione teologica riguardo alla *presenza reale del Corpo di Gesù Cristo nell'Eucaristia* e negò la transubstanziazione, sostenendo una presenza soltanto virtuale, nobilitante, diremo così, il pane ed il vino. Egli riteneva infatti impossibile, dal momento che non si può concepire, che sotto gli accidenti del pane e del vino esistessero sostanze diverse da quelle proprie a questi due corpi. E ad una tale opinione Berengario logicamente era condotto da quei principii sensistici che di sopra abbiamo segnalato come figli di una erronea interpretazione del pensiero aristotelico: perchè invero non solo egli scartava la fede, ma, per quanto volesse sostenere la dialettica, ossia il ragionamento, come la sola fonte di verità, diffidava anche della pura ragione, e si riduceva a ritenere quale unico mezzo sicuro per il conoscere l'esperienza sensibile.

Una lotta grave e lunghissima, che occupò gran parte del secolo XI, s'accese intorno a questa nuova dottrina eretica sull'Eucaristia che seguiva a tante altre: lotta in cui entrarono da una parte e dall'altra, anche per le proporzioni che assumeva e per gli interessi scientifici coinvolti, si può dir tutti gli ingegni

(1) GUITMONDO (*De Eucharistica veritate*, libro I, in *Bibliotheca maxima Patrum* t. XVIII) ce lo descrive, forse esagerando, in mezzo alla sua scuola, tutto nascosto nel suo cappuccio, simulare una profonda meditazione, ed emettere ad arte parole gravi, cadenzate, piene di lagrime.

(2) Per Berengario vedi: SCHNITZER. *Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre*. Stuttgard 1892, come anche CLERVAL. *Les écoles de Chartres au moyen âge du V au XVI siècle*... cit. pag. 77 e 78 per la vita, e tutto il Capitolo III del libro II: *Les études à Chartres au XI siècle*., p. 116 e segg., per le opere.

(3) HAURÉAU (*Histoire de la Philosophie scolastique*.... cit., vol I, p. 299) pone la prima affermazione delle dottrine teologiche di Berengario nel 1030.

Digitized by Google

del tempo, e dove si distinsero, fra i contradditori del monaco di Tours, *Fulberto* dapprima, e poi *Lanfranco*, che fu arcivescovo di Cantorbery. Berengario combattè fino alla sua morte, e quantunque, impaurito dalle minaccie dei Concili e dei vescovi, più volte avesse sconfessate le sue dottrine, pure sempre con nuovi documenti tentò poscia di riconfermarle.

Egli però, per quanto ne sappiamo (1), non scese mai apertamente dal campo della teologia in quello della filosofia; o per meglio dire, non diede mai alle sue argomentazioni forma e valore puramente filosofico, ma ogni suo sforzo concentrò nella lotta teologica, di cui era il principale sostenitore. Berengario è un dialettico arrabbiato, e pretende di risolvere, riportandosi al ragionamento e alla dimostrazione logica, anche tutti i misteri: egli sostiene (come del resto professavano tutti gli eretici prima e dopo di lui: l'abbiamo notato, mi pare, a proposito di Scoto Eriugena) che è improprio dell'uomo, contrario alla sua dignità ed ai voleri del Creatore tollerare qualunque punto di fede, che non sia sottoponibile al controllo della ragione, facoltà che ci fa simili allo stesso Iddio (2). Sentendo le sue argomentazioni diresti proprio d'aver innanzi un logico, anzichè un teologo (3), e ad ogni momento vorresti gridare al nominalista.

Ma giustamente il Remusat definì la dottrina di Berengario sull'Eucarestia: un nominalismo ristretto ad una sola questione (4), ed io andrei anche più in là, affermando che il suo fu un nominalismo quasi incosciente. E nel fatto, prova evidentissima che non si parlava ancora di controversia fra realismo ed anti-realismo, egli non accenna mai agli universali nè a dottrine su

(1) Secondo il parere di alcuni, gran parte delle opere di Berengario sarebbe perduta. Io non voglio entrare nella questione, ma è certo che quello che di lui si è conservato è sufficiente a giustificare la sua importanza, e la sua grande fama.

(2) BERENGARIO, *De sacra coena adversus Lanfrancum*. pag. 100 (edizione VISCHER, Berlino 1834). «*Ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine vecordiae coecitate nullus negaverit... Maxime plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere; quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei, suum honorem relinquit, nec potest renovari de die in diem ad imaginem Dei*».

(3) Vedi SCHNITZER, *Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre*... cit. capitolo III. *Berengars Lehre und ihre Bekämpfung. Berengars dialektiche Einwürfe*. pag. 246 e segg.

(4) REMUSAT, *Abélard*. Parigi 1846. Volume I, pag. 358.

Digitized by Google

questo punto; cosa che sarebbe addirittura inesplicabile se si fosse agitata la lotta. Avrebbe egli potuto trascurare di arrecare una prova di più alle sue proposizioni teologiche, giovandosi delle dottrine nominalistiche in voga? E di più qual miglior occasione per esporre la propria sentenza in fatto di universali?

In nessun luogo dunque, che noi sappiamo, Berengario formula con nettezza, e nemmeno abbozza quel nominalismo, che era conseguenza logica ed ultima delle sue dottrine; come del resto mai, a nostra notizia, i suoi contradditori si allontanarono dal combattere lui, per professare quel realismo esagerato, che si nascondeva nell'ordine di idee cui erano votati.

Ma la scintilla era gettata. Di Berengario molti furono i discepoli, che come lui lottarono e, meno scaltri di lui, ebbero spesso a soffrire le conseguenze della censura ecclesiastica. Nulla però sappiamo che possa esser di giovamento alle nostre ricerche; le notizie che abbiamo riguardo al movimento filosofico dei tempi ci portano di botto a Roscellino e con lui alla lotta spiegata.

E' dunque nel bel mezzo del secolo XI che certo dovette originare storicamente la controversia degli universali. Ma nell'assenza di documenti possiamo noi giovarci almeno di indizi? Ci è lecito fare delle supposizioni? Lo vedremo prossimamente.

Digitized by Google

CAPITOLO III.

L'ORIGINE DELLA CONTROVERSIA DEGLI UNIVERSALI

e Roscellino di Compiègne

a) L'ORIGINE DELLA CONTROVERSIA

Io ho condotto il mio studio fino a questo punto procedendo, vorrei dir quasi, per esclusione, e spero di aver dimostrato a sufficienza, — così il benevolo lettore mi abbia perdonato le tante pecche che le difficoltà dell'argomento e l'inesperienza avranno qua e là disseminato, — come fino alla metà circa del secolo XI non si possa parlare storicamente di controversia degli universali.

Ora prima di andare innanzi e di trattare del nominalismo di Roscellino, l'unico pensatore forse, come vedremo, che nell'epoca prima abbia professato coscientemente dottrine filosofiche radicali, due questioni si impongono. I. Quale dottrina iniziò la lotta, scese cioè per prima in campo ad offrire battaglia? II. Possiamo determinare il momento preciso del passaggio da un agitarsi, diremo così, sordo ed incerto di opinioni contrarie ad un'aperta controversia, e a chi dobbiamo assegnare il merito di aver per primo impugnato le armi?

Io ho enunciato queste due interrogazioni nel modo in cui mi si presentarono alla mente, che mi pare del resto il più logicamente esatto; però avverto subito come trattandosi di punti che vogliono essere discussi con argomenti quasi esclusivamente storici, credo più opportuno invertirne la disposizione, per non

Digitized by Google

trovarmi imbarazzato nell' esporre dei fatti, che tanto bene si chiariscono l'un l'altro, quando si lascino seguire il loro ordine naturale.

Ricerchiamo dunque quando e per opera di chi incomincia la controversia.

Premetto anzi tutto che, se vogliamo riportarci a documenti precisi che ci comprovino un dibattito, dobbiamo scendere addirittura fino a S. Anselmo e ad Abelardo, come dimostreremo a suo tempo. Ma il fermarsi a ciò sarebbe, mi pare, un precludersi la via ad ogni ricerca per la preoccupazione di essere esatti, eccesso altrettanto da evitarsi, quanto il fantasticare nel buio, che portò alcuni storici a vedere ciò che realmente non c'era. Io mi proverò invece a tenere il giusto mezzo, e concederò volentieri una controversia, quando possa aver notizia di qualche dottrina filosofica sugli universali dibattuta, o anche semplicemente circondata da una qualunque fama tra i dottori della scuola, parendomi verisimile che fin da quel momento, anche se non si conoscano documenti abbastanza perspicui, vi sia stato un certo lievito di idee, insomma un principio di discussione.

Ma purtroppo — lasciati da parte tutti gli scritti appartenenti alla questione teologica sulla presenza reale, e che abbiamo escluso contenessero i sintomi della nostra controversia, quantunque ne racchiudessero i germi, — per tutto il tempo che precede i documenti testè rammentati, non ci è dato che far delle congetture, e dobbiamo lamentare come sfuggita quindi allo storico, almeno per quanto ne sappiamo finora, la possibilità di determinare con esattezza il punto di partenza della lotta e di designare il primo campione.

Però qualche povero indizio non manca, e lo deduciamo da fonti sincrone, le quali accennano vagamente ad un movimento di dottrine sulla natura dei generi e delle specie, ma senza darci alcuna notizia precisa e determinata. Nulla di certo, nulla quasi che si possa comunque storicamente fissare; non però ricordi tanto oscuri ed inutili, che non lascino, in mezzo alle più disparate congetture a cui si sono abbandonati i moderni cultori di cose medievali, emergere un fatto, secondo me, abbastanza chiaro, ed è la conferma di quanto siamo venuti fin qui affermando, che cioè solo alla seconda metà del XI secolo si può assegnare l'origine della controversia degli universali.

Si tratta di un cronista anonimo del XI secolo appunto, o

Digitized by Google

giù di lì, il quale accenna ad un Giovanni Sofista, che sarebbe stato maestro di Roscellino, ed avrebbe per primo bandito il nominalismo, se così dobbiamo intendere quella che gli antichi dissero « *ars vocalis* o *in voce* ».

Intorno a questo **Giovanni Sofista**, che ha tanta importanza per l'origine della controversia degli universali, com'è naturale, si sbizzarrì la critica. E quantunque dei suoi insegnamenti nulla affatto si sappia, non par inutile (dappoichè anche egli avrebbe dovuto essere un nominalista) riassumere in breve quanto se ne è detto fin qui, e, senza pretendere di risolvere l'enigma, che per ora molto probabilmente non è neppure risolvibile, ricercare quale opinione presenti un grado maggiore di verisimiglianza.

Il Du Boulay (il primo che fece conoscere il passo dell'anonimo riferentesi a Giovanni, ma lo citò incompiuto, riducendo così gran parte degli storici, che lo riportarono tal quale, a veder ancora più oscuro in tanta incertezza (1), aveva pensato che si potesse trattare di un maestro di Chartres, medico di Enrico I., Giovanni il Sordo, il quale sarebbe vissuto nella seconda metà del XI secolo, ed avrebbe potuto essere effettivamente il maestro di Roscellino e degli altri personaggi menzionati in quella cronaca.

Ma l'opinione del Du Boulay trovò più contradditori che aderenti. La maggior parte degli storici volle vedere in quel Giovanni Sofista Scoto Eriugena. E così l'Haureau tentò di stabilire che il personaggio della cronaca non doveva essere considerato senz'altro come il vero maestro di Roscellino e degli altri, ma poteva anche semplicemente ritenersi un loro precursore, perchè « la parola *sectatores* non significa necessariamente che Roscellino, Arnulfo e Roberto abbiano seguito il corso di un dottore chiamato Giovanni. *Sectatores, sequaces* sono termini che si adoperano di frequente nel medio evo anche per designare gli ultimi discepoli della scuola più antica, e il cronista anonimo

(1). Il passo del cronista, quale fu citato la prima volta dal Du Boulay insieme colle ipotesi riferite sopra (*Historia Universitatis parisiensis*. I, 443), e come è conosciuto dalla maggior parte degli storici della filosofia, suona così: «*In dialectica hi potentes extiterunt sophistae: Joannes qui eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit; Robertus Parisiensis, Roscelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis. Hi Joannis fuerunt sectatores, qui etiam quam plures habuerunt auditores* ».

Digitized by Google

ha semplicemente voluto dire che Roberto, Arnulfo e Roscellino sono stati sofisti come Giovanni, ma dopo di lui » (1). E il Prantl dal canto suo sostenne che il Giovanni dell'anonimo non poteva essere che l'Eriugena, perchè nessun personaggio del secolo XI corrisponde alle caratteristiche designate dalle parole della cronaca, mentre esse qualificano esattamente la dottrina del filosofo palatino (2).

Sennonchè questa identificazione, fondata su una semplice glossa del testo, evidentemente è erronea, perchè il testo stesso come è riferito dal Du Boulay non è compiuto, ma mancano due designazioni di relazione temporale, che, una volta aggiunte, rendono indubbio essef stato nell'intenzione del cronista di parlare in quel punto di persone contemporanee o quasi a Roscellino, e per nulla dello Scoto, che visse due secoli prima. La scoperta è dovuta al Picavet, il quale trovò che il passo riferito dal Du Boulay appartiene all'*Historia francica*, edita in parte dal Duchesne (*Script. histor. franc.* t. IV p. 88), e più tardi dal Bouquet (*Recueil des histor. des Gaules et de la France*, t. XI, p. 260, e t. XII, p. 1) (3).

Conviene dunque, per risolvere la difficoltà, fondarsi più specialmente sopra il *valore* delle informazioni dell'anonimo, e per ciò sull'attendibilità delle notizie che egli reca. E questo tentò di fare nella sua importante opera *Les écoles de Chartres au moyen âge*.... il Clerval. Egli, escluso del tutto che si dovesse

(1) HAUREAU — *Histoire de la Philosophie Scolastique*.... cit.; vol. I, pag. 244 e segg. — Vedi anche *La Philosophia scolastique*.... cit., vol I, pag. 174 e segg.

(2) PRANTL — *Geschichte der Logik*... cit. vol. II, p. 78. Come chiosa all'osservazione del Prantl sulle parole dell'anonimo... *artem sophisticam vocalem esse disseruit*... vedi quanto ho detto in proposito parlando di Scoto Eriugena.

Io ho citato i due principali sostenitori della proposta di identificare Giovanni Sofista con Scoto Eriugena; molti altri però accettano la loro opinione senza apportare novità. È notevole che si astengono completamente da ogni ricerca in questione tanto il Meiners quanto il Cousin, che per i loro studi sulla filosofia medievale del primo periodo ho più volte ricordato con onore.

(3) PICAVET — *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire*. Parigi 1896, p. 17, nota 2. Ecco come egli completa il passo riferito inesattamente dal Du Boulay: « [*Hoc tempore tam in divina quam in humana philosophia floruerunt Lanfrancus Cantauriorum episcopus, Guido Longobardus, Maingaudus Teutonicus, Bruno Remensis qui postea vitam duxit heremiticam*]. *In dialectica* [*quoque*] *hi potentes extiterunt sophistae*.... ecc. »

Digitized by Google

trattare dell'Eriugena, cercò di rimettere in vigore l'opinione del Du Boulay, e cioè che quel tal Giovanni Sofista va identificato con tutta probabilità con Giovanni il Sordo, medico di Enrico I, personaggio il quale, sebbene non sia nominato dai contemporanei che lasciarono scritti di filosofia, non è però sconosciuto agli storici moderni, che possono seguirlo in vari avvenimenti della sua vita fra il 1037 e il 1060 (1).

Il Clerval conforta poi la sua asserzione con copia di ragioni, affermando che Giovanni il Sordo dovette essere anche dialettico, appunto perchè egli era celebre medico e artista e musico: che fu a Parigi, e potè quindi colà conoscere Roscellino e trattare con lui: che finalmente la somiglianza quasi materiale fra le dottrine del canonico di Compiègne e quella di Berengario di Tours fanno supporre un tramite, con tutta probabilità il famoso medico di Chartres, in cui, conclude il Clerval, dobbiamo salutare il fondatore del nominalismo. Nè il fatto che di Giovanni il Sordo come dialettico nessuno fa menzione ci può stupire: è naturale che presto egli sia stato posto nel dimenticatoio, eclissato dalla fama straordinaria del suo discepolo famoso, Roscellino.

Però, come osserva giustamente il Picavet (2), quest'ipotesi è puramente gratuita, e il Mandonnet, in un altro articolo della *Revue Thomiste,* si fa a provarlo, riducendo a tre punti specialmente la sua critica all'opinione del Clerval (3).

Egli dice in somma così. Primo, il fatto che Giovanni il Sordo sia stato il più celebre medico del tempo, e che la medicina si studiava dopo le tre branchie del trivio, non prova niente in favore della tesi del Clerval; chè il trivio, e quindi la dialettica, rappresentava l'introduzione a tutte le scienze, nè era necessario, nè comune che chi si dedicava a qualche ramo del quadrivio fosse celebrato dialettico; d'altra parte sappiamo come tutti gli uomini eminenti in fatto di filosofia si formavano nelle scuole, ed ivi trovavano il loro sviluppo e la loro fama: di Giovanni il Sordo filosofo invece nessun scolastico parla mai. In secondo luogo, l'affermare che Giovanni non è sconosciuto come medico si volge addirittura contro la tesi del Clerval; perchè se di lui si parla,

(1) CLERVAL — *Les écoles de Chartres au moyen âge...* cit. pag. 121 a 124.
(2) Loco cit.
(3) MANDONNET. — *Jean Scot Erigène et Jean le Sourd.* Revue Thomiste. 1897 pag. 383 e segg.

Digitized by Google

e in termini precisi, e non si nomina mai la sua qualità di dialettico, che avrebbe dovuto interessar tanto i contemporanei, è segno manifesto che dialettico non fu. Nè, in terzo luogo, si può ammettere che la fama di Roscellino abbia oscurata quella del suo maestro. Se Giovanni il Sordo è ricordato da un semplice cronista del principio del XII secolo (sembra che la *Historia Francica* risalga al 1110), estraneo, a quanto pare, ai lavori della scuola, come mai non dovettero conoscerlo e celebrarlo quei suoi contemporanei e successori che di dialettica si occupavano, e ne facevano la loro professione continua?

Come dunque si potrà sciogliere la *vexata quaestio?*

Il Mandonnet stesso, partendo da un esame obbiettivo del testo tanto controverso, tenta una nuova soluzione. E in vero, non c'è che dire, anche in questa parte costruttiva del suo lavoro, come il lettore avrà avuto occasione di notare per quella demolitiva, egli dimostra una grande finezza di spirito critico; ma la sua nuova ipotesi, secondo me, da una parte è tocca dallo stesso vizio di quella del Clerval, di essere cioè più o meno arbitraria, dall'altra dimostra una volta di più che l'enigma è tutt'altro che decifrabile, almeno coi dati che sono fin qui a nostra disposizione.

Io la riferirò sommariamente, acciò il lettore abbia una compiuta idea dell'argomento.

Il Mandonnet ritorna, in fine dei conti, fondandosi su altre basi, all'opinione dell'Haureau e in parte a quella del Prantl, che in Giovanni Sofista sia da ravvisarsi l'Eriugena. Per arrivare a ciò, egli pone a confronto il passo dell'*Historia Francica* con alcuni luoghi della *Eruditio didascalica* di Ugo da S. Vittore, e supponendo che l'autore della cronaca (qui sta l'ipotesi nuova) fosse, caso del resto niente affatto raro, assai poco versato in cose di filosofia contemporanea e meno ancora di storia della filosofia, lo ritiene vittima di un doppio errore. E cioè: I. di aver ravvicinato materialmente Giov. Scoto Eriugena (chiamato da Ugo di S. Vittore « *Thcologus..... nostri temporis.....* ») a Roscellino, Arnulfo, ecc. senza far notare, e forse senza conoscere egli stesso, la differenza di tempo che lo separa dagli altri; II. di aver riportato, da quell'uomo poco esperto ch'egli era, le definizioni sulla logica trovate in Ugo di S. Vittore (1) ed

(1) Ugo da S. Vittore nel Capitolo II del Libro II della *Eruditio* dice:

Digitized by Google

in altri, attribuendo loro con tutta probabilità un significato di verso da quello proprio, intendendo cioè designare con esse la caratteristica del nominalismo.

La ricostruzione, ripeto, è assai ingegnosa e ammirabile di sottigliezza e di erudizione, ma non fa che aggiungere un *forse* di più ai tanti che si sono fin qui emessi, e, come quella che si fonda un po' troppo sulla probabilità, lascia insoddisfatto lo studioso e lo storico: invero tra l'opinione del Clerval e quella del Mandonnet non saprei a quale dar la preferenza.

Non era del resto mio compito di risolvere la questione, nè questo interessa più che tanto al mio assunto. Quello che resta indubitato, per quanto non se ne possano dar prove sicure, e che corrisponde infine anche ad un'esigenza naturale dello svolgersi degli avvenimenti, si è, amo ripeterlo, che un lievito di idee, molto importante per il momento storico di cui si tratta, doveva già essersi accentuato prima che venisse in fama colle sue dottrine il canonico di Compiègne.

Ed ora, dopo quanto abbiamo detto fin qui, pare venga delineandosi chiaramente la risposta da darsi al primo quesito propostoci: quali siano state cioè le dottrine che scesero in campo ad offrire battaglia.

Io ho messo in dubbio nella prima parte di questo studio la precedenza e la preponderanza del realismo esagerato sull'anti-realismo per ciò che si riferisce al formarsi del *problema* nelle menti dei dottori medievali; ora mi pare di poter negare la sua precedenza anche per l'origine storica della *controversia*.

Mi richiamo anzitutto alle ragioni stesse che ho addotte nella prima parte, per cui non v'è nessun motivo di propendere a priori piuttosto per la precedenza dell'una che dell'altre dottrine. In secondo luogo dobbiamo pur dare un certo valore, anche se non decisivo trovandoci innanzi a conoscenze frammentarie, alle testimonianze storiche; e queste ci conducono fino a S. Anselmo prima di mostrarci un realista cosciente e battagliero, mentre per tutto il tempo anteriore non accennano se non a filosofi che introdussero la novità dell'*ars vocalis*, e ci offrono quindi

« *logica* (*interpretatur*) *sermotionalis quia de vocibus tractat* », e del resto era comune a tutti di definire la logica come la scienza che ha per oggetto le parole, le voci.

Digitized by Google

motivo di ritenere che prima di lui e del suo provocatore Roscellino esistesse un qualunque anti-realismo. E finalmente, per quanto io senta essere arrischiato l'opporsi ad una tradizione ormai inveterata, mi pare anche ragionevole e naturale che primo ad offrir battaglia ed a incominciare la lotta sia stato l'anti-realismo. In generale il realismo, sempre attenendoci al primo periodo, è la dottrina dei difensori del dogma, diremmo con parola moderna dei *conservatori:* sono per lo contrario gli spiriti ribelli, gli audaci novatori in filosofia, gli eretici in teologia, quelli che fan sorgere le liti, provocano i dibattiti. A chi dunque logicamente spettava nella seconda metà del secolo XI far sorgere la controversia degli universali, se non agli audaci inventori della *sententia vocum*, agli anti-realisti? (1).

E mi si perdoni se adopero, forse con troppa libertà, la parola anti-realismo per indicare dottrine anteriori storicamente al realismo. Qualche severo amatore della proprietà nello scrivere potrebbe osservarmi che quello presuppone questo, e l'obbiezione è giusta.

Però non mi parve inopportuno trascurare in questo caso il significato proprio e primo del vocabolo, per usarne con una certa licenza. Per anti-realismo in questo luogo infatti io intendo sì quelle dottrine che teoricamente si oppongono al realismo, ma senza preoccuparmi affatto della loro posizione storica, dirò così, rispetto al realismo stesso. E mi giustifica, spero, di questa inesattezza sia quanto abbiamo detto fin qui dei caratteri dell'anti-realismo medievale, che, a parte il nome, muove da principî affatto contrari a quelli del realismo, sia la buona intenzione dal canto mio di non rendere ancor più stucchevole che non sia questo studio, introducendo vocaboli nuovi.

Dunque all'anti-realismo in generale, e forse al nominalismo (chè a questo punto nulla ancora ci è dato dir di sicuro), spetta il merito di aver agitato per primo la questione degli universali, e di aver prodotto l'esplosione della celebre lotta. Il nome vero

(1) A questa induzione pare si riducesse, malgrado tutto quello che abbiamo osservato sull'opera sua, anche lo stesso COUSIN quando scriveva (*Introduction aux ouvrages inédites d'Abelard*... cit., pag. XCIV): « La scolastique, comme époque originale de l'histoire de la philosophie, commence avec la querelle du nominalisme et du realisme; c'est le nominalisme qui a engagé cette querelle, c'est donc lui qui l'a produite, et avec elle la philosophie scolastique ».

Digitized by Google

dell'iniziatore della controversia è perduto forse per sempre, e doveva esser assai poco conosciuto anche subito dopo la sua morte nel secolo XII. Infatti testimonianze quasi sincrone designano Roscellino come il capo del nominalismo nel secolo XI.

Ora chi fu questo Roscellino? Come possiamo accordare i meriti che gli attribuiscono gli storici medievali con quanto abbiamo sostenuto circa l'origine delle dottrine contrarie al realismo esagerato? Qual'è l'importanza di questo pensatore e la sua vera fisionomia?

Eccoci dunque al momento di studiare la figura e l'opera del canonico di Compiègne.

b) ROSCELLINO DI COMPIÈGNE

Roscellino di Compiègne, lo ha dimostrato egregiamente il Picavet (1), è uno di quei tanti personaggi del medio evo di cui si è impadronita la leggenda, e che compaiono agli occhi dei posteri via via sempre più tramutati nella loro figura storica fino a diventare dei miti.

L'illustre professore francese, seguíto, con quell'acuto discernimento che gli è proprio, il cammino ascendente della fama di Roscellino fino ai più moderni degli storici (egli scrive nel 1896), fa anche, diremo così, la diagnosi della leggenda, ed espone in fine i risultati cui ci autorizza ad arrivare la critica severa ed esatta dei pochi documenti restati, offrendo il vero ritratto storico del canonico di Compiègne. Anzi egli conclude così: « In fine Roscellino fu un uomo notevole nell'epoca in cui visse. Egli è per la posterità uno di quelli di cui essa conserva il nome, che la leggenda può ingrandire alle spese dei suoi successori, ma che la storia non paragonerà mai a Giov. Scoto o a Gerberto, a S. Anselmo o a Giovanni di Salisbury » (2).

Naturalmente non è nostro compito parlare dell'uomo, ma della dottrina sua; ed io quindi rinvio alle dotte pagine del Picavet chi volesse conoscerne la figura storica. Il quesito che noi ci dobbiamo porre, e cui tenteremo di rispondere, in sostanza è questo. Possiamo continuare ad assegnare a Roscellino quel-

(1) PICAVET — *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire....*, cit.

(2) Ivi, pag. 26.

Digitized by Google

l'importanza ch'egli ebbe fin ora? Possiamo delle sue dottrine fare il punto culminante della corrente nominalistica per la prima fase della controversia degli universali, sì da paragonarle con quelle del terminismo?

Alla prima domanda credo di poter fin d'ora rispondere risolutamente di sì: che se la trattazione seguente, a cui spetta più propriamente la risposta, ci condurrà a giudicare assai scarso il valore non storico, ma filosofico delle dottrine del nostro, ciò non sarà per noi meno importante per l'oggetto finale del nostro studio.

Roscellino è conosciuto e nominato specialmente per due aspetti della sua azione nelle lotte del pensiero del tempo suo: **le sue opinioni teologiche sulla Trinità, e le sue dottrine filosofiche sui generi e sulle specie.** E quantunque di lui non si possieda se non una lettera contro Abelardo, la quale pure solo da qualche tempo fu conosciuta ed utilizzata degnamente (1), gli si assegna tuttavia, come abbiamo accennato, una grande importanza nella storia filosofica dello scorcio del XI secolo e dei primi anni del XII.

Fino al lavoro del Picavet Roscellino era stato considerato addirittura come un eretico, e la sua eresia, che passò col nome di *Triteismo*, avrebbe dovuto consistere di fatto nel negare l'unità e la trinità di Dio secondo la dottrina cattolica, e nel sostenere l'esistenza di tre persone distinte, come tre angeli, perchè altrimenti si sarebbe costretti ad ammettere, fra l'altro, che il Padre e lo Spirito Santo si fossero incarnati insieme col Figlio. Una certa unità però nella SS. Trinità si può sostenere, soggiungeva Roscellino, in quanto Essa è Una di potenza e di volontà, come vogliono anche i maggiori padri della Chiesa, fra cui Lanfranco ed Anselmo stesso: ma non per tanto, se l'uso lo permettesse, si potrebbe logicamente parlare di tre Dei.

(1) La lettera, che deve porsi nei primi anni del secolo XII, fu pubblicata la prima volta dallo SCHMELLER nel 1851 di su un manoscritto della Biblioteca di Monaco (Cod. lat. 4643) in *Abhandl. der philosoph-philolog. Klasse der K. bayer. Akad. d. Wiss.*. V, 3, p. 189 e seg. Fu riprodotta poi dal COUSIN nelle opere di Abelardo (ed. 1859), ma non più poi ricordata. L'HAUREAU mostra di non conoscerla, o almeno non se ne occupa, il PRANTL vi accenna appena. E' utilizzata invece assai dal PICAVET (*Roscelin*..... cit. pag. 14 a 17), che ne dimostra l'importanza storica. Quanto al pensiero del canonico di Compiègne, il documento si limita ad asserzioni di teologia.

Digitized by Google

Con ciò Roscellino sarebbe venuto ad affermare solennemente un'esigenza della ragione, opponendola alle imposizioni della fede, e tanto se ne era convinti, che i moderni storici della filosofia che si professano razionalisti, fecero di lui uno dei primi eroi del razionalismo medievale (1).

Sennonchè il Picavet, dietro un esame acuto ma bene inteso delle fonti, delle lettere cioè di un certo monaco Giovanni, delle testimonianze e confutazioni di S. Anselmo, di Abelardo, delle lettere di Roscellino stesso ecc., ha potuto provare che egli non fu mai convinto d'eresia; e che la creduta condanna del concilio di Soisson nel 1098 non fu una condanna, ma un'abiura o piuttosto una riprovazione da parte del canonico di Compiègne stesso, costretto, per non essere ucciso a furor di popolo, ad accontentarsi di rinnegare una dottrina, che assai probabilmente non era neppur la sua (2).

L'eresia di Roscellino dunque si riduce a nulla più che ad un'opinione avanzata e pericolosa, che egli deduceva dai principî dialettici e sensistici di cui era imbevuto. O meglio consistette nell'avere egli segnalato una grande difficoltà a proposito delle tre Persone divine; difficoltà che avrebbe ben potuto portare

(1) Vedi per es. l'HAUREAU (*Histoire de la philosophie scolastique*... cit. vol 1, cap. XI, passim) che dice: « C'est un grand nom... martyr du rationalisme... Disons quel tumulte il cause dans l'Église en exposant son opinion sur la Trinité... herésie plus téméraire et plus scandaleuse que celle de Bérenger... On n'a pas assez loué son courage... ecc. ». E curiosita è ancora l'affermazione del capo dell'eclettismo francese, il COUSIN (*Introduction aux ouvrages inédites d'Abelard*... cit., p. XCIX) : « (Roscelin et Occam) sont comme les héros du nominalisme et ils en ont presque été les martyrs. Mais Occam au XIV siècle devançait á peine son temps : même dans les attaques contre l'autorité papale il avait de son côté la moitié de son siècle, et il s'appuyait sur un roi et sur un empereur. A la fin du XI siècle Roscelin combattit et souffrit sans espérance ».

(2) PICAVET, *Roscelin*... cit. pag. 6. — « D'abord Roscelin a abjuré ou plutôt réprouvé l'opinion, qu' on lui attribuait; il n'a pas été condamné... ». La cosa sarebbe andata così. In possesso di Folco, vescovo di Reims, era una lettera, dove Anselmo si scusava delle opinioni attribuitegli, e stigmatizzava Roscellino con frasi, che non caratterizzavano con esattezza la dottrina del canonico di Compiègne, che il Santo non conosceva direttamente. Questa lettera fu letta al concilio di Soisson, e fu imposto a Roscellino di sconfessare le opinioni in essa contenute. Il nostro avrebbe potuto forse difendersi, dimostrando che quelle dottrine non erano proprio le sue, ma glielo vietò il popolo furente che minacciava di ucciderlo; per cui egli dovette senz'altro riprovare quella formula, che forse non rispecchiava il suo pensiero.

Digitized by Google

all'eresia vera e propria, se egli, anzichè tenersi stretto alla fede cattolica, come protesta più volte nella sua lettera, si fosse lasciato trasportare dal raziocinio, e avesse affermato e sostenuto quale un diritto imprescrittibile della ragione e del pensiero filosofico, ciò che restò invece per lui allo stato di semplice opinione.

E la dimostrazione, che qui abbiamo riassunto, ha una grande importanza per le nostre ricerche, perchè ci porta ad un giudizio sul carattere generale del pensiero di Roscellino. Noi possiamo ammettere fin d'ora per riguardo alle sue dottrine teologiche, sia pure con quelle riserve che vedremo poi, l' opinione del De Wulf, che dice il canonico di Compiègne un demolitore, la cui dottrina è negativa piuttosto che positiva, una lotta contro il realismo esagerato degli avversari più che una costruzione nuova, o l'affermazione di un nuovo indirizzo di idee (1). E se noi estendiamo questo giudizio, come del resto possiamo farlo, mi pare, abbastanza agevolmente, anche al lato filosofico del suo pensiero, noi ci avvicineremo con tutta probabilità ad una sentenza, che è la retta interpretazione del così detto nominalismo nella prima fase della controversia degli universali.

Lo vedremo tosto. Prima però c'è da fare una questione.

Il triteismo di Roscellino, chiamiamolo così per brevità, fu conseguenza o fu causa delle sue dottrine filosofiche?

Le fonti non ci autorizzano a nessuna congettura: il Picavet propenderebbe a credere che il triteismo fosse stato per lo meno la prima e certo la più importante preoccupazione di quel dialettico: il De Wulf, pur non pronunciandosi recisamente per la precedenza o dipendenza d'una dottrina dall'altra, par ritenere più logicamente come prime le dottrine dialettiche (2). Il nostro modo di considerare l'origine e lo svolgimento della controversia, come conseguenza dell'uscire del pensiero dalle pastoie della

(1) De Wulf. *Histoire de la philosophie médiévale*... cit. pag. 176 — *Le problème des Universaux*... cit. pag. 437.

(2) Picavet. *Roscelin*... cit. passim. Vedi anche la critica che a quest'opera fa il De Wulf, in *Revue neo-scolastique*, febbraio 1898, pag. 75. Lascio naturalmente da parte le opinioni degli altri storici, le quali non hanno nessuna importanza: e infatti il Cousin per es. (*Introduction aux ouvrages inédites d'Abélard*... cit. p. XCIV) dà la preferenza alle dottrine dialettiche, per una persuasione sua propria, ma senza affatto provarlo.

Digitized by Google

teologia ai dibattiti filosofici veri e propri, ci porterebbe a concordare col Picavet, e in tal senso io proporrei un'ipotesi, quando fosse il caso di farla.

Ma e perchè ormai con Roscellino noi abbiamo oltrepassato il momento delle origini, e perchè le due opinioni di lui sono talmente collegate da supporsi quasi a vicenda, dato specialmente lo spirito dei tempi, io credo che non si possa pronunciarsi per nessuna delle due supposizioni. E del resto l'assenza di ogni documento in riguardo ci permette di passar sopra ad ogni difficoltà, e ci scusa, se noi studieremo il pensiero filosofico del nostro, come se fosse indipendente affatto da qualunque rapporto colla teologia.

S. Anselmo nel « *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi contra blasphemias Ruzelini* » scrive così: « ..... *Cum omnes, ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commonendi, illi utique nostri temporis dialectici, imo dialecticae haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio quae et princeps et judex omnium debet esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporis obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat descernere. Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehenderet quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unus Deus. Et cuius mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem eius, qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes eius. Denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem, nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam, omnis enim individuus homo persona est. Quomodo ergo iste intelliget hominem assumptum esse a Verbo, non personam, id est aliam naturam, non aliam personam esse assumptam?* » (1).

(1) S. ANSELMO. *Liber de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi contra blasphemias Ruzelini...* cap. II, pag. 61, col. 2. Dal volume I. delle *Opere*, ediz. di Venezia 1744.

Digitized by Google

Astraendo ora dalle mire teologiche del Santo di Bec nel combattere le dottrine di Roscellino, vediamo che cosa da tal fonte siamo autorizzati a ricavare per la sua filosofia.

S. Anselmo si rivolge contro quei dialettici del suo tempo, i quali stimavano che l'universale altro non fosse se non *flatus vocis*. Ma perchè affermavano ciò? Perchè, si risponde, la loro ragione, che dovrebbe essere il primo giudice di tutto ciò che accade nell'uomo, è talmente preoccupata dalle imaginazioni corporali (o, meglio diremo noi, dai dati dell'esperienza sensibile), da non potersi rendere indipendente, nè poter sceverare da quelle le cose, che essa sola e pura deve contemplare (1).

D'onde tre conseguenze principalmente, cioè: I. che essi non sanno ammettere le tesi del realismo esagerato, che la specie esista in sè all'infuori di ogni suo individuo (*nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo*): II. che sostengono non potersi distinguere realmente ed attualmente la sostanza dai suoi accidenti (*mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem eius*): III. finalmente che essi professano come primo ed unico reale in natura l'individuo (*non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum*). Questo tutto ciò che possiamo ricavare riguardo alla dottrina filosofica di Roscellino dall'unico passo di S. Anselmo, che su di essa ci dia qualche ragguaglio.

Prima però di fare degli apprezzamenti, vediamo ancora un passo di Abelardo, il quale pure si oppone in qualche modo alle affermazioni sostenute in filosofia dal canonico di Compiègne. Eccolo: « *Fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species ita et partes adscribebat. Si quis autem rem illam, quae domus est, rebus aliis, pariete scilicet et fundamento constare diceret, tali ipsum argomentatione impugnabat: si res illa quae est paries, rei illius, quae domus est, pars sit, cum ipsa domus nihil aliud sit quam ipsa paries et tectum et fundamentum, profecto paries rei ipsius et ceterorum pars erit; at vero quomodo*

(1) Secondo l'HAURÉAU (*Histoire de la philosophie scolastique*... cit., vol I. p. 251) le parole « *ipsa pura et sola* » sarebbero da riferirsi alle cose universali piuttosto che alla ragione. Su le due interpretazioni (quella da me adottata è del Cousin) si potrebbe discutere, ma per noi sarebbe una discussione oziosa; ci basti avervi accennato.

Digitized by Google

sui ipsius pars fuerit? Amplius, omnis pars naturaliter prior est toto suo; quomodo autem paries prior se et aliis diceretur, cum se nullo modo prior sit » (1).

Il dialettico di Pallet dunque, dopo aver rimproverato a Roscellino che egli voleva porre la specie *in solis vocibus*, ravvicina a questa sua sentenza sull'universale quella sulle relazioni fra le parti ed il tutto, e porta l'esempio, rimasto tradizionale, della casa, che non si può dire composta con altre cose da essa diverse e in sè sussistenti, cioè le pareti, le fondamenta, il tetto, perchè sono appunto le parti che prese insieme formano quel tutto che si dice la casa stessa. E riferisce finalmente l'argomento, con cui Roscellino sostenne queste sue affermazioni: argomento che, se non è un'invenzione d'Abelardo, è tale una sottigliezza dialettica, da non potersene certo gloriare il canonico di Compiègne. Noi quindi non ci fermiamo neppure su di esso, per non allontanarci dal nostro principale assunto.

Testimonianze sincrone e quindi autorevoli per la conoscenza del pensiero del nostro non ne abbiamo più (2), chè la sua lettera più su ricordata non ha importanza se non per conoscere l'uomo e le sue convinzioni in teologia. Dunque basandoci unicamente su queste pochissime notizie noi dobbiamo cercare di formulare un giudizio sull'opera filosofica di Roscellino.

Fu egli quell'ardito novatore che la tradizione leggendaria ci pone davanti?

Se vogliamo attenerci strettamente alle testimonianze esplicite, nulla ci autorizza ad affermarlo; anzi stando alle fonti quassù compulsate, unico giudizio ammissibile si è, che nulla v'ha nella filosofia del nostro che non sia in pieno accordo colla dottrina aristotelica e boeziana.

E invero che la sostanza individuale abbia a considerarsi come il primo e l'unico esistente nella natura esteriore, non era se non quanto aveva insegnato Aristotele, e aveva sostenuto,

(1) Vedi Cousin. *Ouvages inédites d'Abelard*... cit... *De divisione et definitione*... pag. 471.

(2) Naturalmente io trascuro la frase di Ottone di Frisinga, quando parlando di Abelardo dice: « *Habuit tamen praeceptorem Rozelinum quemdam, qui primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit*... » (*De gestis Frid*... R. I. S. tomo VI, col. 678): essa non ha per noi nessuna importanza, anzi senza dubbio il cronista non è esatto neppure nella notizia storica, facendo Roscellino il primo nominalista in ordine di tempo.

Digitized by Google

anche se poco chiaramente, Boezio nei suoi commenti: che la distinzione delle parti di un tutto, in quanto tali, dal tutto stesso non sia che una distinzione di ragione, neppure presenta alcuna novità, e Berengario stesso s'era molto fondato su questo punto per confutare il dogma della transubstanziazione nell'Eucaristia.

Del resto che la dottrina di Roscellino si basasse su un'affermazione risoluta di quelle teorie aristoteliche che pullulavano già in molti uomini della scuola, lo sostiene, e lo riconosciamo volentieri, anche l'Haureau (1), e fin qui egli ha ragione. Ma possiamo dopo ciò classificare il canonico di Compiègne, come fece l'Haureau stesso, fra i razionalisti? Ripeto, attenendoci scrupolosamente a quanto sappiamo sulla sua dottrina io non lo credo, e quand'anche si potesse essere indotti a propendere per quell'apprezzamento, le sue proteste di ortodossia, l'insussistenza al lume della critica della sua pretesa eresia sul triteismo, ci porterebbero piuttosto a quell'altro giudizio, che noi abbiamo tolto dal De Wulf applicandolo alla teologia di Roscellino, che cioè il canonico di Compiègne sia stato un demolitore e nulla più. Niente ci dimostra una vista nuova ed originale nella sua dottrina, ed anche il suo così detto nominalismo vedremo tosto a che cosa in fine dei conti si deve razionalmente ridurre.

È invero qui si presenta una grave difficoltà. Ben prima di lui v'erano stati di coloro che, appoggiandosi alle dottrine aristoteliche, s'erano schierati contro il dogma e le credenze tradizionali, e lo stesso Berengario, per citare l'esempio più conosciuto, ci si presenta forse come una figura più grande, dal punto di vista dell'indipendenza del pensiero, che non Roscellino; e non si capisce allora in che cosa consista l'importanza storica che concordemente assegnano al nostro antichi e moderni.

Forse che realmente egli fu quel nominalista risoluto e radicale che vuole la tradizione, e la sua importanza dobbiamo ricercarla appunto nella dottrina del *flatus vocis*? Vediamo a quali induzioni conduca un esame il più acuto possibile delle fonti.

Quanto noi sappiamo ci porterebbe soltanto a queste congetture. Se Roscellino, come pare, non fece altro che sostenere, appoggiandosi a quel sensismo dedotto da Aristotele che si era

(1). HAUREAU — *Histoire de la philosophie scolastique*... cit. vol. I, cap. XI, pag. 242 e segg.

Digitized by Google

assai diffuso nello spirito di molti uomini del tempo, i diritti dell'esperienza sensibile negando una realtà oggettiva alle costruzioni della ragione pura, il suo nominalismo non sarebbe una dottrina positiva e nuova contrapposta deliberatamente ad una contraria preesistente, ma una necessaria conseguenza delle sue presupposizioni filosofiche, che verisimilmente si dovrebbe ridurre ad un tal quale concettualismo (più o meno cosciente, ciò non importa per ora). E di questo farebbe fede anche il significato che alla frase *flatus vocis* abbiamo veduto assegnare da quel tal grammatico del X secolo, di cui al capitolo precedente.

Però c'è una testimonianza che potrebbe parer decisiva, cioè la frase d'Abelardo: « ..... *sicut in solis vocibus species ita*..... » nel passo riportato più su che si riferisce a Roscellino. E' ammesso da tutti che Abelardo fu concettualista, e che la caratteristica principale della sua dottrina fu di far risaltare che noi abbiamo nella mente il concetto universale, laddove nella realtà esistono soltanto individui. Ora se Abelardo rimprovera a Roscellino di porre l'universale *in solis vocibus*, e lo fa contrapponendo la teorica del suo maestro alla sua, dunque il canonico di Compiègne fu veramente nominalista del nominalismo più radicale, e conseguentemente la sua dottrina acquista un carattere, per quanto si possa biasimarne la stolta puerilità, positivo, ed è naturale che egli abbia sollevato tanto rumore nella scuola.

Ma, secondo me, ad Abelardo non possiamo credere, perchè egli è un testimonio sospetto. Tutti conoscono la sua figura superba ed invadente, la sua cieca confidenza nell'abilità dialettica che gli era propria, la sua presunzione di essere tenuto sempre come il primo rappresentante dell'ortodossia, anche quando le sue dottrine lo portavano veramente fuori di strada. Ora Roscellino era sospetto di eresia, anzi il filosofo di Pallet stesso lo insulta e lo condanna nel modo più vituperoso (1); troppo gli premeva adunque che la sentenza del suo antico maestro non

(1) Pare che la lettera, a cui qui si fa allusione, dove le peggiori ingiurie sono contenute, fosse diretta da Abelardo al vescovo di Parigi, per scusarsi di certe eresie contenute nel trattato suo sulla Trinità e segnalate da Roscellino; circostanza questa che mette sempre più in luce le animosità del filosofo di Pallet contro il canonico di Compiègne. — Vedi per tutto questo PICAVET. *Roscelin théologien et philosophe*... cit. pag. 12 e seg. e la lettera stessa di Roscellino (passim).

Digitized by Google

paresse conforme alla sua, e la rigetta quindi così, qualificandola per il più assurdo nominalismo, e cercando di spargervi sopra per di più il ridicolo collo stolido argomento del pesce, che davvero sente assai di poco caritatevole invenzione. La figura superba di Abelardo per me è in generale assai poco simpatica, e le sue testimonianze vanno sempre accettate con beneficio d'inventario, tanto più in questo punto, dove all'accusa di nominalismo si ricongiunge strettamente una calunnia di eresia e di empietà.

Con tutto questo però, per quanto il nominalismo di Roscellino non compaia al lume della critica quella dottrina radicale che vuole la tradizione, io credo che si possa ancora giustificare la fama e l'importanza del nostro sulla fine del secolo XI agli inizi della controversia degli universali.

Fin qui io ho mostrato di accedere, almeno in generale, ad un'opinione che sostiene il carattere demolitivo e negativo della filosofia e delle dottrine teologiche del canonico di Compiègne, opinione la quale toglie assolutamente al suo nominalismo un carattere preciso, e sostiene trattarsi piuttosto di una reazione contro il realismo platonico degli avversari, che si può convenientemente ritenere una forma indeterminata di anti-realismo, più che una dottrina organica.

Ma ora è il momento di fare quelle riserve cui ho già accennato, e di precisare il modo come si deve intendere, a mio avviso, secondo la critica più probabile questo punto di storia.

Che fosse possibile in Roscellino una dottrina nominalistica compiuta mi pare assurdo, dato che non soltanto non si potevano risolvere colle cognizioni del tempo (di cui il lettore nel corso di questo studio ha avuto modo di valutare la portata) tutte le questioni ontologiche, metafisiche e psicologiche che involge una dottrina sugli universali, ma neppur è presumibile si ponessero, nè quindi può ammettersi che sorgesse allora una teoria compiuta e sostenuta in tutti i suoi punti, come tre secoli dopo troviamo ad es. in Guglielmo d'Occam. Di più che la dottrina famosa del *flatus vocis*, interpretata come possiamo e dobbiamo noi moderni, rappresenti la vera sentenza di Roscellino, mi pare ugualmente impossibile; e perchè nulla ci permette di supporlo, ma tutto ci fa opinare piuttosto il contrario, e perchè è assurda, ed è inverisimile che un uomo di genio la potesse sostenere.

Digitized by Google

Io mi accosterei sì dunque al giudizio di chi vede in Roscellino un demolitore del realismo esagerato e non più, ma non oserei affermare che egli si sia scagliato contro una dottrina la quale non esisteva ancora che latente e riflessa, vorrei dir quasi, nelle controversie teologiche: penserei piuttosto che, per appoggiare prima e per difendere poi le sue opinioni in teologia contro gli attacchi degli avversari realisti, tutto imbevuto di idee sensistiche, e incoraggiato più tardi dalla fortuna che dovettero avere le sue dottrine (certo, data la sua fama, egli procurò loro un grande seguito, specialmente dopo che fu a Roma, si riconciliò colla Chiesa, e riprese con buon successo i suoi insegnamenti), egli si lasciò andare ad espressioni le quali erano bensì inevitabili nella sua ignoranza, ma importavano il più radicale nominalismo. Nominalismo però che egli sarebbe stato ben lungi dall'approvare, e del quale non era completamente cosciente, essendogli impossibile colle sue cognizioni comprendere come esistano fra il realismo esagerato e la sua negazione precisa nel nominalismo assoluto tante vie di mezzo, quante sono le forme di concettualismo e di temperato realismo, che, trionfando gradatamente ognora più collo svolgersi e col perfezionarsi del pensiero, riuscirono al concettualismo realistico o realismo moderato.

E del resto, pur concedendo, quantunque per il già detto non paia troppo esatto, una negatività assoluta alla dottrina di Roscellino; pur concedendo ancora, ciò che pare per lo meno difficile, che i suoi contemporanei non abbiano potuto interpretare altrimenti che come un concettualismo la sua dottrina, si comprenderà di leggeri quanto dovette essere importante, per il momento che il pensiero filosofico medievale attraversava, anche il solo fatto di una opposizione continuata e tenace a quel realismo fondamentale che allora si nascondeva nella dottrina degli ortodossi, come ci fanno intravvedere concordi le fonti: e l'aprirsi per tal modo di tutto un campo nuovo di discussione nel dominio della pura filosofia per quelle menti avide di sapere e di indagare, e desiderose di trovar un'arena, dove svolgere la loro attività indipendentemente dagli urti continui e perniciosissimi coi dogmi cristiani nelle diatribe teologiche.

Chè a buon diritto possiamo sostenere che Roscellino fu il primo a portare in campo apertamente la questione degli univer-

Digitized by Google

sali, come problema degno di essere trattato a sè. E questa è la risposta che noi diamo alla domanda da cui siamo partiti per lo studio delle dottrine del canonico di Compiègne; risposta a cui ci autorizza appunto l'importanza che i contemporanei danno a Roscellino, considerato da tutti come l'antesignano degli anti-realisti.

E' vero che noi abbiamo i nomi di altri anti-realisti di quel tempo, e di quel tal Giovanni Sofista loro maestro su cui si discute: è vero che S. Anselmo non si rivolge solo a Roscellino nel suo celebre trattato, ma dice: « *illi utique nostri temporis dialectici imo dialecticae haeretici.....* »; ma se noi possiamo ritenere per tutto questo che la questione aveva cominciato a pullulare verso la metà del secolo subito dopo Berengario, che varie opinioni anti-realistiche erano già state emesse anche prima del comparire del nostro, è pur sempre vero che solo colui il quale a queste opinioni diede forma decisiva, e le sostenne, e le vivificò, solo questi è il vero autore della dottrina in questione. E tale è appunto il caso, per consenso comune dei contemporanei, di Roscellino di Compiègne.

A mo' di conclusione così dunque riassumeremo in breve quanto dicemmo fin qui sull'origine della questione degli universali.

La controversia degli universali, naturalmente preparata con tutto il lavorio che gli uomini della scuola vennero facendo sui monumenti antichi di logica loro legati dalla tradizione, occasionata dalle lotte teologiche sempre più scottanti del secolo XI, si iniziò nella seconda metà di questo per opera dell'anti-realismo, il quale, assumendo forme radicali per la posizione in cui di necessità dovevano porsi i suoi sostenitori, presentò caratteri giustificanti il nominalismo. Esso sorse dapprima incerto, e fu sostenuto filosoficamente, o meglio dialetticamente, ma con poca fortuna, da alcuni che ci sono sconosciuti. Chi invece lo affermò con energia, e ne fece una questione filosofica a sè fu Roscellino, che diede principio così alla controversia, combattuta contro di lui prima da S. Anselmo, poi da Abelardo. e che si avviò con un crescendo vertiginoso fino alle lotte fecondissime del bel secolo XII, alla fondazione della metafisica, allo studio della psicologia, alle sintesi del secolo XIII.

La dottrina di Roscellino è quella di un aristotelico. E' l'af-

Digitized by Google

fermazione, su basi si può dire esclusivamente dialettiche, dell'impossibilità di ammettere nel mondo esteriore altra cosa all'infuori dell'individuo, prima ed unica realtà. Che cosa è dopo ciò l'universale? Un *nome*, risponde Roscellino: quale sia poi il valore di questo nome con tutta probabilità egli non lo investigò, ma il precisarlo spettò ai pensatori che seguirono. Certo già i suoi contemporanei e poi i posteri giunsero fino a farlo autore del nominalismo più radicale.

Quale enorme distanza, anzi quale differenza profonda fra le dottrine di Roscellino ed il terminismo del secolo XIV!

c) IL NOMINALISMO NELLA PRIMA FASE DOPO ROSCELLINO

Giovanni di Salisbury, celebrato come il primo storico della filosofia che abbia avuto il medio evo, parla in due luoghi dei nominalisti del tempo suo, perdendosi in suddivisioni sottili, oscure, e che per di più hanno molto dell'artificioso (1). Però nel *Metalogico* egli dice espressamente: «... *licet haec opinio cum Rocelino suo fere omnino iam evanuerit...* ».

Ed è vero: dopo Roscellino il nominalismo non trova più sostenitori che noi conosciamo; o meglio diremo secondo le nostre conclusioni, dopo Roscellino, essendosi il pensiero precisato specialmente per opera di Abelardo, ed avviandosi progressivamente a soluzioni più approfondite e razionali del problema, scomparve quell'indeterminatezza che fu una necessità nei primi momenti dell'antirealismo. Riconosciuto presente in noi, quale dato indiscutibile dell'esperienza interna, il concetto universale, la discussione fu solo possibile fra il realismo esagerato ed il concettualismo, il quale andava sempre più degradando dalle forme più pure a quelle realistiche nella ricerca di una corrispondenza oggettiva all'universale del pensiero.

L'Haureau, è vero, continua a parlare di nominalismo anche con Abelardo e dopo di lui, ma dal suo punto di vista anch'egli ha ragione, poichè non adotta le distinzioni che si fanno di solito per i modi diversi di risolvere il problema degli universali, ma parla soltanto di realismo, a cui oppone il nominalismo, comprendendo sotto questo titolo anche tutte le gradazioni della

(1) GIOVANNI DI SALISBURY — *Policratico* l. VII., c. 12, p. 447. — *Metalogico* l. II., c. 17 sino alla fine del libro, p. 814-837.

Digitized by Google

dottrina concettualistica; ed è quindi naturale che egli consideri anche Abelardo come un nominalista (1).

Noi però ci fermeremo qui, chè nostro compito sì è di investigare il valore di quelle dottrine che nel medio evo passarono con l'appellativo di nominalismo, intendendo, come è naturale, questo vocabolo nel senso che comunemente gli viene attribuito. Che se anche volessimo ammettere col Picavet (2) che le dottrine di Roscellino ebbero seguito, e si interpretarono dai suoi discepoli come nominalistiche vere e proprie, dal momento che noi nulla per ora ne sappiamo (ciò che dimostra del resto gratuita l'asserzione del Picavet), non è scientifico fare delle supposizioni di carattere più o meno fantasioso.

Passiamo dunque senz'altro alla seconda fase del problema degli universali, quando col terminismo occamistico si riparla, impropriamente è vero, di nominalismo, e vediamo di provare quanto poco conforme alla verità storica sia la persuasione tradizionale, purtroppo anche oggi radicata, che Gugliemo d'Occam rinnovellò il nominalismo di Roscellino (3).

(1) Veramente l' HAUREAU distingue il *nominalismo esagerato*, corrispondente al nostro nominalismo, il *realismo*, che sarebbe per noi il realismo esagerato, e il *nominalismo*, il concettualismo realistico o realismo moderato della nostra suddivisione (*Notices et extraites de ms. lat. de la bibliothèque nationale*, Parigi 1860 e segg., t. V, p. 256). Questa specialità della sua classificazione lo scagiona un poco dell'aver battezzato come nominalista Roscellino: a parte tutto ciò che egli sacrifica alla leggenda (cui abbiamo più su accennato), anche l'Haureau respinge nel fatto la fama attribuita a Roscellino d'essere un nominalista nel senso più puro della parola.

(2) PICAVET, *Roscelin*... cit., p. 18 n. 4, e p. 19.

(3) Cito, a modo di esempio, il solo UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss der Gesch. der Ph*... cit., vol. II. p. 305 (Ed. 1898), che chiama Guglielmo d'Occam «*der Erneuerer des Nominalismus*». È curioso poi veder incorrere nello stesso errore, certo per una svista, anche il PICAVET (*Roscelin*... cit., p. 19).

Digitized by Google

Digitized by Google

PARTE III.

La seconda fase della controversia degli universali e il terminismo occamistico.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO I.

LA CULTURA E IL PENSIERO NEL SECOLO XIV

a) INTRODUZIONE

Giovanni di Salisbury, scrivendo nella seconda metà del secolo XII il suo Metalogico, chiude il secondo capitolo del libro secondo dicendo così: Del resto il nominalismo con Roscellino era quasi scomparso del tutto. Noi abbiamo riconosciuto, almeno in buona parte, la verità di quelle parole per l'epoca prima del pensiero medievale, e abbiamo di conseguenza stimato opportuno di tralasciar di considerare il periodo del massimo fiore della Scolastica, in cui la lotta sugli universali si acquietò, e tutti più o meno i filosofi, occupati in altre controversie, convennero nella soluzione del realismo moderato, per passare senz'altro a quel punto della storia dove l'appellativo di nominalismo ritorna in campo.

Le esigenze dell'argomento ci trasportano ora in un'epoca nuova, diversa assai e per costumi e per idee da quella, nella quale si svolsero fin qui i nostri studi. Di essa ci converrà dare una descrizione generale, specialmente dal punto di vista dell'ambiente filosofico, prima di ridurci a parlare di ciò, che ha realmente per noi interesse, e di cui abbiamo fatto l'oggetto delle nostre ricerche, cioè della comparizione nel secolo XIV di teorie, che passarono alla storia col titolo di nominalismo o terminismo, e specialmente della dottrina sul problema degli universali di Guglielmo d'Occam.

Non mi si accusi di prolissità, se insisto prima di andare innanzi, perchè sia reso sempre più perspicuo il mio compito, su di un'osservazione, che ho fatto anche in altri luoghi del libro.

Digitized by Google

Quale lo scopo del mio studio? Evidentemente ricercare che valore ebbe il nominalismo nella filosofia scolastica. — Per questo abbiamo nella parte dottrinale esposto quali sono i punti fondamentali di una dottrina nominalistica considerata astrattamente; e percorrendo il primo periodo della filosofia medievale cristiana, abbiamo studiato le manifestazioni, che si dissero di pensiero nominalistico, e raffrontandole colla dottrina teoretica abbiamo negato che ad essa corrispondessero. Per questo prendiamo ora in mano le manifestazioni così dette nominalistiche del secolo XIV, e le saggiamo paragonandole a quelle del primo periodo e alla dottrina astratta, per poter riconoscere, se esse corrispondano con l'una o colle altre, o se faccia d'uopo distinguerle come dottrine separate.

Non si deve dunque attribuir valore al dubbio, che potrebbe sorgere, che io uscissi dal seminato dirigendo le mie ricerche a dottrine, le quali affermo fin da principio potersi a mala pena dire nominalistiche. Ripeto: non è mio scopo fare la storia di un indirizzo determinato, ma di raffrontare dottrine, che passarono sotto lo stesso nome, e di vedere fino a che punto questo accomunamento è legittimo, oppure se e quanto non lo sia.

Per lo chè anche riuscendo soltanto a dimostrare, come spero apparirà chiaro al lettore quando sia giunto alla fine, che il nominalismo vero e proprio, come l'intende una filosofia matura, non fu mai agitato nella Scolastica; e di più, che le dottrine speculative del medio evo cristiano, le quali passano sotto questo titolo, non si possono raccogliere, nè sotto un'etichetta di tal fatta, nè d'altra qualsiasi, tanto sono diverse, io stimo di aver raggiunto perfettamente il mio scopo.

Ho accennato più su all'opportunità di farsi un'idea dell'ambiente specialmente filosofico, in cui si svolsero le dottrine, che è mio intento esaminare. È questa un'inevitabile esigenza di qualsiasi ricerca storica condotta con sani criteri, ma acquista una particolare importanza nel caso nostro per la diversa posizione, in cui venne a trovarsi il problema degli universali nella seconda fase, come l'abbiamo chiamata, del suo svolgimento medievale, in confronto della prima.

Durante l'epoca aurea della filosofia scolastica — scorcio del XII secolo e prima metà del XIII — quando fiorirono le potenti sintesi del pensiero medievale, frutto degli acutissimi in-

Digitized by Google

gegni ed equilibrati di Alberto Magno, di S. Tomaso d'Aquino, di S. Bonaventura, di Duns Scoto ecc. in tutti i tempi venerati fra i più grandi pensatori dell'umanità, la controversia sugli universali perdette la sua importanza, e quasi si spense, e il problema stesso, se non fu trascurato del tutto in grazia di quelle questioni di capitale importanza, che racchiude, si presentò in forma assai diversa e con oggetto mutato. Un nuovo aspetto dell'immensa questione dei rapporti dell'universale primo e intelligibile colle cose singolari, sensibili, appassionò le menti, che s'erano accordate sul modo di esistenza dell'universale metafisico, e divenne oggetto di sottilissime investigazioni e di discussioni infinite il principio d'individuazione.

Ora una volta perduta la sua importanza, per cui in certi momenti del secolo XII, come ci è testimonio Abelardo stesso, fu reputato l'unica questione degna di esser trattata dal filosofo; una volta confuso fra mille altri di svariatissima natura, quanti furono agitati e risolti nelle sintesi dottrinali del sistema scolastico, il problema degli universali risorse esso ancora nella sua forma di prima? riebbe, allorchè ricomparve, la stessa preponderanza fortunata nelle preoccupazioni dei filosofi, e nella storia del pensiero? — Ciò non solo non è vero, ma è perfino inverisimile. Perchè, se una sovranità esclusiva fu possibile per il nostro problema, allorquando il pensiero, che usciva dai bamboleggiamenti delle epoche prime dominate da una vuota dialettica, spinto innanzi coraggiosamente da quei forti ingegni che furono S. Anselmo e Abelardo, ne intravide l'importanza, e ad esso si abbracciò come all'unica fonte di speculazioni serie e feconde di nuovi veri, cui gli spiriti filosofici d'allora, aiutati dagli avvenimenti e incalzati dalla smania dei popoli giovani, avidamente aspiravano, un simile dominio sulle menti non fu certo più possibile, quando il pensiero stesso, raggiunto ormai il suo apogeo, creatasi una sintesi conforme all' esigenze e alle aspirazioni dell'epoca, questa sintesi cominciava ad elaborare, e ne aveva presenti e voleva vagliarne, secondo criteri via via nuovi o rinnovati, tutti i fili, modificando anche talvolta non solamente qualche dettaglio, ma perfino l'intera tessitura.

S'impone dunque più che mai, per formarsi un'idea esatta delle caratteristiche del problema degli universali risorto nel secolo XIV, una conoscenza dei tempi e delle idee. Perchè questo studio ne dimostrerà, se non fallisce il suo scopo, che la nuova

Digitized by Google

controversia, agitata in un'epoca di speculazione troppo adulta e riflessiva, quando il pensiero si avviava per cause svariate ad una stanca maturità, anzi alla decrepitezza, e si rilassavano fino a squagliarsi le compagini della sintesi dottrinale del secolo XIII, la nuova controversia, dico, aveva posto il problema nel suo vero centro ideologico, e ne aveva fatto, come ad esso realmente si addice, il nucleo di differenti sistemi filosofici.

Così quella stessa questione che era stata leva tanto potente per lo svilupparsi ed affermarsi di una delle più meravigliose sintesi filosofiche che la mente umana abbia trovato, informava più tardi colle sue soluzioni diverse differenti sistemi, i quali in essa riconoscevano il loro fondamento dottrinale. Tanta è la potenza, tanta la profondità e la ricchezza del problema, che ha forse più assiduamente di qualunque altro tormentato in ogni tempo il pensiero dell'uomo!

b) IL DECADIMENTO DEL PENSIERO E LE SUE CAUSE

Fin dagli ultimi anni del secolo XII (1) si era costituita a Parigi la prima università del mondo, riunendo insieme tutte le scuole che, sotto la giurisdizione del Cancelliere di Notre Dame, fiorivano nell'isola della Senna attorno alla cattedrale della Metropoli (2), e che di giorno in giorno accrescevano la loro fama. E l'università di Parigi, — sia per esser stata l'unica fino alla metà circa del secolo XIII, sia per esser stata per tutto quel secolo di gran lunga la più importante, come quella che sola allora poteva concedere la laurea in teologia (3), sia infine per la straordinaria rinomanza, che le scuole della capitale di Francia

(1) Il primo documento che ci autorizzi a riconoscere l'esistenza vera e propria dell'università, è appunto del 1200: *Privilegium Philippi Augusti Regis Francorum in favorem scholarium Parisiensium* (Vedi DENIFLE H. e CHATELAIN EM., *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Parigi 1889 e segg., Vol. 4. — Vol. I. pag. 59). Esistono però anche documenti anteriori, che ci lasciano ammettere una certa società fra gli scolastici di Parigi, ma questi sono raggruppati dagli editori del *Chartularium* in una *Pars introductiva* (Vol. I, pag. 1 e segg.).

(2) Si fa questione, se sia entrata a far parte dell'università anche la scuola di S. Genoviefa instituita e resa famosa da Abelardo, ma pare che essa allora più non fosse. Vedi *Chartularium*.... cit., Vol. I, Introductio pag. XV a XVIII.

(3) Le altre università soltanto verso la metà del secolo XIV ebbero la concessione di impartire licenze in teologia (*Chartularium*.... cit., Vol. II, *Introductio*, pag. IX e X.

Digitized by Google

si erano acquistate, da quando in esse avevano combattuto con tanto clamore coloro che avviarono il pensiero ad un glorioso avvenire, — godette di un indiscusso primato su qualunque altra scuola. In essa si sviluppò il movimento più imponente, ivi convennero le menti più elette della prima metà del dugento; ciò che deve riguardarsi come causa non ultima del fiorire e dell'affermarsi così solennemente in quell'epoca del sistema dottrinale della Scolastica.

Ma nel progresso del tempo altre università alzarono superbe il capo nelle Isole Britanniche, in Italia, in Germania; la smania di sapere, e più di disputare, s'accrebbe e si generalizzò; i costumi notevolmente decaddero, ed insieme con essi anche il pensiero naturalmente declinò sempre più verso l'indeterminatezza e la confusione.

Questo decadimento, del quale la storia della filosofia e quella civile ci hanno tramandato svariati documenti, non rappresenta del resto un fatto nuovo nel progresso degli avvenimenti umani, ma per ben comprenderne la portata non è inutile additarne le cause peculiari, data l'epoca e la disposizione degli animi. Vediamo di riassumerle in breve.

Le cause, che condussero alla rovina della filosofia scolastica, esercitando su di essa una corrosione lenta ma ininterrotta dalla metà del XIII secolo progressivamente fino al suo compiuto sfacelo nel Rinascimento, si possono suddividere in due categorie: quelle esterne, che convergono allo stesso effetto per due vie, il decadimento degli studi e l'invasione dei sistemi anti-scolastici, quelle interne consistenti nell'esaurimento del pensiero stesso della Scolastica (1).

c) CAUSE ESTERNE

Cominciamo a dir brevemente delle prime.

La decadenza negli studi, cioè a dire l'indebolirsi di quel metodo rigoroso e sottile, che era stato non ultimo merito dei grandi Scolastici, e che andava man mano lasciando il campo ad un aggrovigliamento strano di forme logiche dove si nascondeva bene spesso il sofisma; la passione per la sofisticheria e

(1) Tolgo le linee direttive di questa enumerazione di cause dall'opera del DE WULF: *Histoire de la philosophie médiévale*, cit., p. 341 e segg.

Digitized by Google

e per i giochetti dialettici, che per quella ragione stessa si rinnovava; la mania del plauso e quindi una cotal leggerezza parolaia e il facile entusiasmo preferiti allo studio paziente e disinteressato; il deplorevole costume di concedere troppo facilmente e a troppe persone la licenza per l'insegnamento; l'imbarbarimento della lingua e tutti gli altri malanni, che provocano il decadere del pensiero e lo seguono, attaccarono, è naturale, di preferenza quegli organismi in cui più propriamente era coltivata la scienza, anzi gli unici suoi depositari forse: gli ordini monastici e le università.

Degli *ordini monastici* avremo a parlare ancora, perchè in essi s'incentra principalmente il movimento filosofico del tempo, e nelle novità introdotte da una parte e dall'altra alle dottrine dei sommi fra i dottori, e nei tentativi di nuovi sistemi propugnati e combattuti dagli ordini religiosi stessi noi avremo a ricercare le più importanti cause interne del decadimento del pensiero scolastico.

Però qui intanto giova rammentare due fattori che di quest'epoca entrarono più che mai in lizza terribilmente efficaci per favorire la decadenza del monachismo, voglio dire il rilassarsi della disciplina e la corruzione dei costumi.

Che prima del secolo XIII le congregazioni religiose fossero totalmente immuni dalla congerie di mali, che sogliono infestare la società, e che purtroppo assai spesso contaminarono anche gli uomini di Dio, non si può sostenere per certo, e ce ne fanno fede le proteste continue dei concili e dei Pontefici, le testimonianze dei cronisti e mille documenti di cui è piena la storia. Ma di questo tempo, quando la Chiesa tutta entrava in uno dei più tristi periodi della sua esistenza, e si iniziava, per la prepotenza di Filippo il Bello da una parte e per la debolezza funesta di Clemente V dall'altra, la schiavitù di Babilonia, che tanta ombra mandò sulla storia del Cattolicismo e del Papato, la corruzione dei costumi, la trasgressione alle regole severe degli ordini monastici e tutte le forme possibili d'irregolarità più che mai si aggravavano. Alla povertà evangelica s'era sostituita l'avidità di possedere, all'umiltà cristiana la smania della facile gloria, e così si attizzavano di giorno in giorno, e aumentavano, tutti quei dissidî, tutte quelle ribellioni, tutte quelle ardite novità nella vita e nel pensiero, che condussero più tardi, ma per un declivio continuo ed irresistibile, alla Riforma, e per salutare contraccolpo al Concilio Tridentino.

Digitized by Google

Di tutte queste conseguenze però alcune hanno speciale importanza per comprendere la fisionomia del momento storico; e sono le lotte disciplinari, che nel seno stesso degli ordini religiosi si combatterono, generando dei veri e propri scismi e delle eresie, e la parte non indifferente che molti monaci prendevano alle tempeste politiche di quei tempi travagliati, mettendosi talvolta anche in lotta aperta coll'autorità della Chiesa. Non a torto il nostro sommo poeta, il cui animo grande sanguinava di fronte al mondo, che mal vive, flagella tanto spesso con lo staffile rovente del suo verso immortale il clero ed i pastori della Chiesa; che riducono ad un covo di lupi il santo asilo di Dio. E le sue parole sono altrettante testimonianze incrollabili; chè, se alcuno poteva giudicare il suo tempo, a lui per fermo, anima temprata alle più aspre lotte della vita, questo si confaceva.

Quanto alle *università,* esse subivano, come è naturale, l'influenza del momento storico; e le tristi condizioni della società, i cui organismi urtandosi si sfasciavano incalzati dai tempi nuovi, la prepotenza sfacciata dei grandi e la debolezza o l'avidità di chi avrebbe dovuto imporsi per far rispettare le tradizioni ed il giusto, mescolandosi collo scadimento negli studi e colla concorrenza che le varie università, mosse da vana gelosia le une per le altre, si facevano fra loro, e facevano specialmente a quella di Parigi, contribuivano assai a quello sfasciarsi progressivo di tutta la cultura, di cui andiamo descrivendo le cause.

E così si trascuravano gli antichi fondamentali statuti e programmi, si concedevano licenze ad imperiti o a chi non aveva ancora compiuto gli studi; e d'altra parte si ricercavano colla frode o si sollecitavano in grazia di uno smaccato nepotismo le cattedre o le licenze, per poter poi aspirare ai maggiori gradi ecclesiastici assai remunerativi; e tutto, tutto, come un immenso ingranaggio svolgentesi, portava alla decadenza (1).

La vicenda delle cose umane è continua e fatalmente preordinata dalla inscrutabile Provvidenza di Dio: il secolo XIV ci offre lo spettacolo di tutta un'epoca che sparisce insieme con tutti i suoi caratteri; colle sue grandezze, che appena ora co-

(1) Vedi DENIFLE H. e CHATELAIN EM., *Chartularium Univ. Paris...* cit., Vol. II, introductio p. VI a XII. Molti dei documenti riguardanti l'Università si prestano poi assai bene alla conoscenza degli abusi e delle scipitaggini, che vi si commettevano.

Digitized by Google

minciamo ad ammirare degnamente, colle sue meschinità e brutture, che abbiamo anche troppo decantato. Una pagina dell'immenso libro della storia del mondo si è voltata, e nel suo agitarsi nè lento, nè rapido ha sfasciato ogni ordinamento sociale e politico caratteristico dell'epoca di mezzo, ha infranto in mille pezzi discordanti il mirabile ed armonico edificio del pensiero filosofico cristiano.

Però oltre a queste cause, che potremmo dire concomitanti, assai più importante ed influente fu l'invasione dei sistemi anti-scolastici.

Anti-scolasticismo è una parola che si è adoperata da molto tempo per indicare le correnti di pensiero determinatesi all'epoca del Rinascimento contro il sistema della Scolastica, la quale, come disse con frase piuttosto plateale, ma molto efficace, Alberto Stöckl, annegava nel proprio grasso. Gli scrittori modernissimi. però, e specialmente i seguaci del Neo-Scolasticismo, riconoscendo nella filosofia medievale cristiana non soltanto un indirizzo speciale determinato da un metodo sui generis, oppure, come sovente si affermò, quella filosofia, che pose deliberatamente il pensiero speculativo al servizio della teologia, ma ben piuttosto un sistema dottrinale chiuso ed organico, un ciclo definito e caratteristico della storia della filosofia, estesero il significato ed il valore dell'Anti-Scolasticismo, riconoscendo essere colla filosofia della scuola coesistiti in tutte le epoche del medio evo sistemi anti-scolastici, i quali si misero con essa in conflitto, pur restando in buona parte distinti per certi periodi almeno dalle filosofie dei bizantini, degli arabi e degli ebrei.

Anch'io trovo rispondente al vero una tale estensione dell'antiscolasticismo nella storia, e l'adotto volentieri; accennerò quindi ai principali sistemi anti-scolastici che furono in lotta colla filosofia cristiana tradizionale nei secoli XIII e XIV, e che, ingigantendo a sue spese, la soffocarono.

Non è però facile, nè sarebbe breve darne una descrizione compiuta, ed io per non perdermi in trattazioni poco al nostro compito proficue, limiterò il mio campo, lasciando da parte tante sfumature di pensiero, tanti indirizzi eterodossi più o meno dissolvitori che comparvero specialmente nel secolo XIV e di poi, come il misticismo eterodosso, il panteismo, il dialetticismo assurdo di molti seguaci di Guglielmo d'Occam ecc.

Digitized by Google

Credo infatti che noi possiamo agevolmente raccogliere sotto uno stesso titolo, se non in un unico complesso organico, le dottrine che rappresentarono il nemico più fiero della Scolastica medievale. Attaccatesi al sistema della filosofia cristiana nel periodo del suo massimo fiore esse, pur presentandosi sempre, quali erano, un mortale avversario dalle mille faccie, cominciarono col prestarle molti dei loro elementi, che furono assimilati dall'eclettismo caratteristico dei dottori. E così, parte a viso aperto, parte insidiosamente, lottarono fino a vincere, fino ad usurpare quasi quella preponderanza che prima aveva esercitato con tanta fortuna sul pensiero dell'epoca di mezzo la Scolastica.

L'insieme di tali dottrine si designa: *l'averroismo*.

Noi lo seguiamo questo complesso di verità e di errori in tutto il suo cammino ascendente, e possiamo determinare, si può dire passo per passo, il suo progresso. È uno dei tanti fenomeni strani, che ci presenta la storia, è lo spirito di ribellione che, sentendo il bisogno del nuovo e del fantastico per sfuggire alla fredda ragione calcolatrice, raggruppa intorno ad un' insegna, quasi intorno ad un simbolo, le sue audaci novità, le sue inarrivabili bizzarie, e non di rado le più geniali intuizioni.

Insieme con buona parte delle opere di Aristotele, e presso a poco nello stesso tempo in cui se ne facevano traduzioni di sul testo greco, furono conosciuti nel mondo occidentale cristiano, per mezzo di traduzioni dirette, e più di versioni latine fatte su traduzioni ebraiche, i commenti del filosofo **Ibn-Roschd** (1120–1198) (1) accompagnanti l'*Aristotele arabo* (2), ed essi go-

(1) È inutile dire che Ibn-Roschd non è altro che l'Averroès dei latini. Al qual proposito mi piace riferire a titolo di curiosità le molte trasformazioni, per cui quel nome è passato. Le ha raccolte il RENAN (*Averroès et l'averroisme*. Parigi 1861 p. 7, n. 1): «Le nom latin d'*Averroès* s'est formé d'*Ibn-Roschd* par l'intermédiaire de l'hébreu, où *Ibn* devient *Aben* ou *Aven*. Peu de noms ont subi des transcriptions aussi variées; *Ibn-Rosdin*, *Filius Rosadis*, *Ibn-Rusid*, *Ben-Raxid*, *Ibn-Ruschod*, *Ben-Resched*, *Aben-Rassad*, *Aben-Rois*, *Aben-Rasd*, *Aben-Rust*, *Avenrosd*, *Avenryz*, *Adveroys*, *Benroist*, *Avenroyth*, *Averoysta*...» e non son finiti

(2) Quando l'Aristotele arabo coi commenti di Ibn-Roschd sia penetrato nel mondo latino non si sa precisamente. Il RENAN (*Averroès et l'Averroisme*, cit., Parte II, cap. II, par. II: *Premières traductions latines d' Averroès*.... p. 205 e segg.) pone fra il 1230 e il 1250 le prime traduzioni latine delle opere di Averroès, dimostrando però che anche prima di quel tempo si conosceva l'Aristotele arabo, e frammenti di filosofia mussulmana: ciò che egli

Digitized by Google

dettero sì grande fama che il loro autore fu chiamato fino agli ultimi tempi del medio evo il « commentatore » per eccellenza.

Epiteto, che non è certo bene appropriato; come priva di ogni fondamento fu la lunga lotta che si combattè fino alla Rinascenza fra gli averroisti e i seguaci della Scolastica, per far prevalere l'autorità dei commenti dei dottori latini, o di quelli di Ibn-Roschd. Cominciamo a dire che il testo delle opere di Aristotele, come Averroès e gli Arabi lo conoscevano, tanto si distaccava dalla lezione originale, causa le trasformazioni curiosissime che aveva subito attraverso alle molteplici traduzioni e redazioni per cui era passato (1), da essere in qualche punto svisato, in qualche altro assolutamente incomprensibile, alterato in ogni sua parte. (Si può poi agevolmente imaginare come esso giungesse nel mondo latino, quando si pensi che nuove traduzioni, e quindi nuove sovrapposizioni affatto esteriori, furono necessarie, (2). Non solo, ma il commento di Ibn-Roschd non è un vero e proprio commento, ma piuttosto l'esposizione di un sistema che nelle dottrine fondamentali aristoteliche si fonda, è vero, ma corre poi a spaziare in campi affatto nuovi, e le dottrine del Peripato modifica a seconda delle esigenze del pensiero arabico. Ragione per cui l'averroismo fu possibile.

Pur tuttavia in favore del commento averroistico una corrente si determinò subito, in grazia forse della forma stessa, come la filosofia nuova penetrava nel mondo latino, allora che tutto il metodo scolastico si accentrava nell'interpretazione dello Stagirita. E una parte, prima esigua poi man mano ingrossantesi, di pensatori, allontanandosi dall'eclettismo caratteristico dei filosofi

ricava dalla condanna inflitta dal Concilio di Parigi del 1209 ad Almarico di Bene e a David di Dinant (op. e loco cit., par. IV *Première influence d'Averroès dans la philosophie scolastique* p. 219).

Per le traduzioni latine del testo greco di Aristotele vedi JOURDAIN, *Recherques critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote...* cit., Cap. II: *Recherques sur les auteurs et l'âge des traductions latines d'Aristote faites d'après le grec.* p. 46 e segg.

(1) Vedi RENAN, op. cit., Parte I Capo I, par. VI, pag. 46: *Des connaissances d'Ibn-Roschd, et des sources où il les avait puisées.*

(2) A questo proposito dice il RENAN (op. cit., p. 52) « Quant'à la barbarie du langage d'Averroès, peut-on s'étonner quand' on songe que les éditions imprimées de ses oeuvres n'offrent qu' *une traduction latine d'une traduction hébraique d'un commentaire fait sur une traduction arabe d'une traduction syriaque d'un texte grec....?* ».

Digitized by Google

della scuola pretese di attenersi esclusivamente nelle sue speculazioni all'*Aristotele arabo,* e alle dottrine, che ne aveva ricavato Averroès, il quale solo, si affermava, lo aveva compreso a dovere.

Ma, ci possiamo domandare, l'averroismo latino fu una riproduzione o una continuazione del pensiero di Ibn-Roschd? fino a che punto questo fu veramente compreso dagli Scolastici?

Se è vero che la dottrina di qualsiasi pensatore appare già svisata nel più fedele dei suoi discepoli, tanto più ciò doveva accadere per le dottrine di Averroès, le quali, come si è accennato, erano passate attraverso alle versioni ebraiche, e per quella via specialmente erano arrivate nel mondo latino. Ed è inutile ricordare in proposito quanti danni, bene spesso irreparabili, portavano simili peripezie ai testi, e per il diverso carattere delle lingue, in cui venivano trasportati, e per l'ignoranza, e qualche volta la birbanteria, degli amanuensi, a cui era vincolata allora la produzione libraria.

Non solo, ma fra le moltissime, alcune ragioni specialmente concorrevano a intorbidare e a modificare profondamente il pensiero averroistico.

Anzitutto la conoscenza che si aveva della filosofia araba, all'infuori della parte dell'opera averroistica destinata a godere tanta fortuna, era si può dir nulla (1), ed è agevole intendere quanto ciò dovesse nuocere ad una valutazione esatta del pensiero arabico. In secondo luogo — conforme alla tendenza caratteristica dell'epoca di mezzo di involgere nella leggenda quei personaggi che avevano esercitato una notevole influenza sul loro tempo, e di farne quasi il simbolo dell'idea fondamentale che la loro attività risvegliava nelle menti, — la personalità stessa di Ibn-Roschd era dileguata nella nebbia delle favole, le quali rappresentavano la figura aristocratica del cortigiano di Iousouf e di Almansour, l'uomo amante della tranquillità, alla quale forse

(1) Non solo Averroès godette, fin da quando fu conosciuto, tal fortuna da eclissare tutti gli altri filosofi mussulmani, ma il RENAN stesso ci avverte più volte (op. cit., Parte II, Cap. II, *L'Averroïsme dans la philosophie scolastique*, p. 200 e segg.) che non dobbiamo attribuire grande importanza alla citazione di altri filosofi da parte degli Scolastici, perchè essi, giusta un'abitudine comunissima nel medio evo, citavano spesso di seconda mano.

Digitized by Google

sacrificò le esigenze pratiche delle sue dottrine speculative (1), come un mago alleato del diavolo e banditore di ogni genere di eresie (2). Finalmente, causa e conseguenza insieme del fatto su esposto, la sua stessa filosofia, presentando parecchi punti di dissenso colle dottrine fondamentali dei dottori, era divenuta una delle insegne dell'incredulità e della ribellione, e non è chi non sappia quanto poco abbia a guadagnare qualsiasi speculazione, quando vi si mescolino le passioni.

Ciò nondimeno le dottrine fondamentali della filosofia araba, che sono in aperto contrasto coi principi organici della Scolastica, improntarono sempre del loro carattere la vita rigogliosa dell'averroismo attraverso al mondo latino, e segnano quasi diversi punti di riferimento, a cui si possono ricondurre i pensamenti svariati degli averroisti. La fisonomia di tali dottrine però è, per le ragioni più sopra accennate, alquanto diversa dalla originale, sì che si possano piuttosto dire proprie dell'averroismo latino che di Averroès.

Nell'ordine come il De Wulf le ritrae dalle condanne stesse che la Chiesa, per difendere la sua ortodossia, ripetutamente inflisse all'averroismo (3), si possono ridurre alle seguenti.

L'unità dell'intelletto agente e il monopsichismo umano: dottrina, la quale consiste nell'affermare che, mentre l'intelletto possibile è individuale e perituro, l'intelletto agente, grazie alla sua proprietà di percepire le forme, non può essere inteso, se non come una sostanza universale, incorruttibile, esteriore all'uomo, a cui tutti partecipiamo. Naturalmente una tale sentenza, se intesa alla lettera, psicologicamente conduce alla negazione dell'individualità assorbita nell'immensità dell'essere, moralmente alla negazione della immortalità personale, per sostituire un'esistenza ultramondana collettiva, dove tutte le anime si fondono nell'intelletto attivo, che altro non è, se non la ragione comune dell'umanità.

Questa dottrina fondamentale antropologica poi non è che un caso particolare della cosmologia averroistica, che si basa sulla

(1) Vedi RENAN, op. cit., Cap. I *Vie et travaux d'Averroès*, par. II e III, p. 7 e segg.: e Cap. II *Doctrine d'Averroès*, par. X e XI, p. 159 e segg.

(2) Vedi RENAN, op. cit., Parte II, Cap. II, par. XV *Averroès devient le représentant de l'incrédulité. Légende de l'Averroès incrédule*, p. 292 e segg.

(3) Vedi DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*... cit., p. 322 e segg.

Digitized by Google

eternità della materia, e sul suo divenire incessante dalla potenza all'atto. E da essa altre proposizioni ancora, per cui l'averroismo si separa dalla Scolastica, conseguono. Cioè; la realizzazione necessaria del mondo, la sua produzione per una serie di intermediari popolanti il cielo, la negazione della scienza diretta delle cose da parte di Dio e della sua provvidenza, confusa colle leggi naturali necessarie. Da cui ancora un importantissimo corollario morale, cioè il determinismo psicologico e la negazione della responsabilità.

A tutto questo poi i filosofi latini, stretti da ogni parte dal Dogma cattolico allora imperante su ogni manifestazione della vita, e in fondo in fondo impossibilitati a liberarsi dal pensiero cristiano, aggiunsero quella dottrina, che fu molto diffusa nel Rinascimento, continuando ad aver fortuna fino quasi agli enciclopedisti, e che assai giustamente alcuni moderni ebbero a chiamare un'impostura, la dottrina cioè delle due verità, per cui si afferma poter esser vero in teologia ciò che è falso in filosofia, e reciprocamente.

Una tale teoria però, è giusto ribattere, non si trova nelle opere di Ibn-Roschd, dove tutt'al più si riscontrano spesso incertezze, confusioni, contraddizioni anche, che ben si comprendono dato l'ambiente mussulmano, nel quale imperava il fanatismo e l'avversione ai filosofi.

Questa nei suoi punti principalissimi l'essenza dell'averroismo latino. Il merito però della sua espansione e della sua lotta vittoriosa non spetta soltanto all'intelligenza e all'audacia dei suoi sostenitori, ma va anche in buona parte assegnato allo spirito dei tempi, alle condizioni della cultura filosofica, al rilassarsi della rigorosità nelle abitudini del pensiero, a quelle cause insomma che abbiamo visto e vedremo, e finalmente a tutti quegli elementi per cui l'averroismo stesso contribuì nel suo primo ingresso all'ingrandimento della Scolastica.

Abbiamo invero accennato come non tutto fosse nella filosofia arabica discorde e contrario al carattere del pensiero occidentale. E questo fatto ha per la diffusione dell'averroismo latino non poco valore, in quantochè servì mirabilmente a generare confusioni, tutte a vantaggio del pensiero eterodosso. Certo fin dal principio del secolo XIII la Chiesa cattolica e i filosofi combatterono strenuamente contro l'invasione dell'avversario, ma ciò

Digitized by Google

non impedì che anche i suoi più grandi oppositori non abbiano da Averroès imparato, non abbiano assimilato qualche cosa; S. Tomaso stesso, un formidabile guerriero dell'idea, toglie da Ibn-Roschd, fra l'altro, la forma dei suoi commentarî, che sempre resteranno come uno dei più grandi monumenti del pensiero umano (1).

Però, ripeto, se tanta era la potenza della speculazione arabica, favorita dalle abitudini eclettiche dei dottori, continue furono le lotte accanitissime da una parte e dall'altra, e ripetute le condanne e le proibizioni (dal commento di Ibn-Roschd estendentisi anche ai testi di Aristotele), finchè l'ingrossare degli averroisti non fu tale, da toglier loro, colla possibilità di esser osservate, anche ogni valore.

L'averroismo nei secoli XIV e XV ingrandì sempre di più. Furono suoi focolari ardentissimi l'Università di Parigi (2), e, come vuole il Renan, l'Ordine francescano (3); lo favorì l'incredulità sempre crescente, lo proclamarono fortissimi ingegni, e la Corte degli Hohenstaufen lo sostenne e lo bandì, insieme con tutte le forme del paganesimo rinnovantesi.

Così esso stringeva amichevolmente la mano a tutte quelle derivazioni eterogenee della sintesi fondamentale scolastica che

(1) A questo proposito così scrive SANTE FERRARI (*I tempi, la vita, la dottrina di Pietro d'Abano*, Genova 1900, p. 45): « Scolaro di Alberto, e maggiore del Maestro, contro Averroès scese pure in campo, avversario insistente e terribile, Tomaso d'Aquino, il quale per altro, mentre battaglia contro l'arabo gravemente, e lo denunzia « anzichè peripatetico, corruttore della peripatetica filosofia », ne trae molto partito per il sistema proprio e per l'interpretazione di Aristotele, diviene anzi del grande Cordovano il primo discepolo, tanto gli somiglia nel commento! ». Il Ferrari non fa che riprodurre in parte il RENAN (op. cit., Parte II, Cap. II, par. VII, p. 236) il quale addirittura esclama: « Albert doit tout à Avicenne; saint Thomas, comme philosophe, doit presque tout à Averroès ». L'asserzione ha del vero, ma mi pare esagerata.

(2) Dice SANTE FERRARI (op. cit. p. 46): « Quanto all'Università maggiore di Francia, l'Averroismo vi deve, dopo la metà del secolo, aver aperte delle grandi brecce, se nel 1275 papa Giovanni XXI si lamentava degli errori pericolosi diffondentisi ora da quella scuola "che fino a qui aveva sostenuto così fedelmente la pura verità „ ». Vedi anche RENAN (op. cit. Parte II, Cap. II, par. XII, p. 267 e segg.) — Le lotte pro e contro l'Averroismo in quel secolo sono poi magistralmente studiate dal MANDONNET, in *Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIII siècle*.... cit., Cap. II, V, VII ecc.

(3) Vedi RENAN, op. cit., Parte II, Cap. II, par. XI: *L'averroisme dans l'école franciscaine*, p. 259 e segg.

Digitized by Google

scindendola sempre più dovevano fatalmente finire per annientarne le compagini.

d) CAUSE INTERNE

Fin qui nella loro generalità le cause esteriori.

Veniamo ora a quelle ben più importanti per il nostro compito, che abbiamo denominate interne, per ciò appunto che, sviluppatesi nel seno stesso del sistema della Scolastica, la ridussero a perir di esaurimento nelle intime battaglie.

Di tale esaurimento primo sintomo è la mancanza di originalità. Questo marchio potente del genio, questa leva di progresso parve dileguarsi man mano che la cultura si generalizzava. Accresciutesi le università, facilitati in tal modo, e per la concorrenza, che necessariamente doveva svilupparsi, i mezzi per acquistarsi il sapere, si moltiplicò il numero dei così detti cultori della filosofia, ai quali però poco andavano a genio le studiate e profonde discussioni, le dimostrazioni ardite, mentre assai si appagavano delle argute e sottili disquisizioni dialettiche, dove bene spesso si piccavano di intervenire; insomma la speculazione in breve diventò, come si direbbe con parola moderna tutt'altro che filosofica, un dilettantismo.

I dottori, vuoi per ignoranza, vuoi per smania di successo, si stringevano per la maggior parte intorno ad una bandiera spiegata, e tutta la loro azione impegnavano a commentare il pensiero del maestro, sulle cui parole essi giuravano, e la cui dottrina si sforzavano di sviluppare a furia di inutili sottigliezze, e di difendere con bizze quasi sempre vane, e ben più gonfie di sofismi che di raziocini. E così le grandi personalità che contraddistinguono tanto gloriosamente il secolo XIII, tosto scompaiono del tutto, e, se ne togli forse il solo Guglielmo d'Occam, nessun ingegno originale spicca più con speculazioni nuove nell'ultimo periodo della Scolastica medievale.

Ma non ogni danno sta qui, chè cause ben più gravi dobbiamo riscontrare e nell'alterazione della sintesi scolastica, e nel dialetticismo esagerato e vano, e nell'ignoranza colpevole dei dottori.

Se per il retto funzionamento di ogni organismo è condizione necessaria una concordanza compiuta di struttura e di azione in

Digitized by Google

tutte le parti essenziali, tanto più ciò è vero per l'integrità di un sistema filosofico, e non poteva essere che principio di discioglimento sicuro l'alterazione della sintesi scolastica, prodotta sia dalla lotta fra le tre correnti di pensiero che si delinearono nella scuola, come vedremo di poi, sia, in parte, dalla difformità profonda degli stessi principi fondamentali componenti alcuna di quelle correnti, che già contenevano in germe indirizzi filosofici nuovi.

E così, per citare un esempio solo, il terminismo occamistico, per quanto non si possa dichiarare con sicurezza del tutto fuori dall'ambito della sintesi tradizionale, in grazia della costante preoccupazione del suo autore di non discostarsi dai canoni fondamentali della Scolastica, anche quando certe teorie ve lo avrebbero spinto, mostra nulla di meno una connessione ormai poco salda, e bene spesso sforzata con ravvicinamenti quasi artificiali. Connessione, che sarà ben presto compiutamente tolta dai discepoli del filosofo inglese, i quali introdurranno dottrine eterogenee, preparando così, attraverso ad una cotal confusione, nuovi orientamenti.

In secondo luogo, conseguenza del progressivo svilupparsi di una combattività e di una sottigliezza esagerata, si presenta come causa di dissolvimento quel dialetticismo (al quale pure diede occasione in gran parte la filosofia terministica, e non poco anche la formalistica), che ridusse man mano la speculazione ad un acrobatismo degradante, e fece lecite, anzi ambite, le conclusioni più assurde di cui sia capace la sofistica, quando ogni ragionamento e la soluzione di ogni problema sono basati unicamente sulla logica, e questa esce dai confini precisi del suo ufficio, d'esser cioè un'introduzione teoretica e pratica alla filosofia, per invadere la speculazione stessa in tutti i suoi rami.

Nè finalmente si può passare sotto silenzio l'ignoranza colpevole dei dottori in fatto specialmente di filosofia, e la decadenza anzi l'imbarbarimento della lingua. Si combattono infatti o si sostengono teorie che non si conoscono sufficientemente; si giura sulle parole di un autore di cui non si è capaci di interpretare lo spirito, o si confutano dottrine di cui si ha una nozione generale affatto inadeguata, e bene spesso errata; e così si accatastano errori su errori.

Digitized by Google

Alle quali colpe se si aggiunga la lingua imbarbarita e svisata, l'anarchismo assoluto nell'ortografia che tu incontri anche nei più rispettati (1), assai facilmente si potrà comprendere, come dovevano sparire in un abisso di confusioni e di spropositi le ammirabili e sottili costruzioni del sistema scolastico in cui tanta importanza avevano la rigorosità del metodo, la sobrietà sintetica dell'elocuzione e la precisione stessa del linguaggio, che rendono sotto un certo aspetto perfino eleganti i grandi filosofi del secolo XIII, specialmente S. Tomaso d'Aquino.

(1) Le necessità del mio lavoro e coscienza di storico mi obbligarono a vedere non poche cose di diversi autori del secolo XIV. Non auguro a nessuno la pena che io provai nel dover interpretare le dottrine, spesso assai astruse, non solo del Biel, di Paolo di Venezia, di Alberto il Piccolo ecc., che sono addirittura decadenti, ma anche di Duns Scoto e specialmente di Guglielmo d'Occam, il quale pare si studi appositamente di apparire il più barbaro, trascurato, e bene spesso oscuro possibile.

Digitized by Google

CAPITOLO II.

LA CONTROVERSIA DEGLI UNIVERSALI:

il Realismo ed il Formalismo

a) GLI ORDINI RELIGIOSI

Data un'idea, con quanto siamo venuti dicendo nel capitolo precedente, dell'ambiente storico che ci occupa, rivolgiamo uno sguardo alle correnti filosofiche che si presentavano nella Scolastica all'aprirsi del secolo XIV, e nel cui seno o per occasione delle quali sorse il così detto nominalismo di Guglielmo d'Occam, altrimenti chiamato, per le ragioni che vedremo, terminismo.

Il secolo XIII si chiudeva nel contrasto fra due grandi tendenze, comprese ciascuna in limiti ben definiti, voglio dire rispecchianti l'una e l'altra gli indirizzi dei due maggiori ordini religiosi che allora fiorivano, quello dei Domenicani e quello dei Francescani.

Domenicano era stato il *dottore angelico* S. Tomaso d'Aquino, e le sue dottrine formavano infatti, per così dire, la bandiera filosofica di tutto l'ordine. Non che anche parecchi Domenicani non si fossero schierati fra gli oppositori nelle lotte che la filosofia dell'Aquinate sollevò, quasi contraccolpo alla fama straordinaria del suo autore; ma come ben presto quelle avversioni perdettero della loro importanza, così solo per poco il primato di S. Tomaso nelle correnti speculative dell'ordine domenicano fu minacciato. Mentre, d'altra parte, si comprende facilmente (e giova osservarlo fin d'ora) come in tanto fervore di controversie, attraverso all'attività morbosa di quel secolo di discussioni, e seguendo lo spirito e le deleterie tendenze dei tempi, il pensiero

Digitized by Google

del *dottore angelico* non durasse intatto a lungo, ma fosse tormentato e svisato, e offrisse così ben presto il destro agli attacchi delle correnti speculative avversarie.

Lungo sarebbe, e forse inopportuno per il nostro argomento, il voler riassumere in tutti i suoi aspetti, per quanto in breve, le linee direttive della vastissima sintesi dottrinale abbracciata dal sistema tomistico. Essa è una costruzione meravigliosa, dove un sapiente eclettismo di preponderante base peripatetica si fonde armonicamente coll'originalità del pensiero, e dove il giusto mezzo fra le dottrine esagerate da una parte e dall'altra, l'interpretazione moderata e razionale dei fatti e delle idee formano la principale e più pregevole caratteristica. Noi ne abbiamo detto (o meglio accennato così in breve) per quanto è sufficiente alle esigenze del nostro argomento, quando ci siamo intrattenuti intorno alla soluzione concettualistico-realistica del problema degli universali; non credo dunque opportuno nè ripetere, nè insistere di più, ma rinviò a quel punto il lettore il quale volesse avvicinare insieme le varie cose che esporremo sugli indirizzi filosofici che c'importano nell'epoca proposta al nostro studio (1).

Di fronte al tomismo, o, meglio secondo noi, di fronte al concettualismo realistico dei Domenicani, stanno gl' indirizzi filosofici sostenuti dall'ordine francescano. Come tosto dirò, non possiamo certo assegnare all'ordine che con tanto accanimento discusse la regola del suo fondatore, una corrente unica di pensiero. Quelle lotte aspre e continue che sono caratteristiche del suo sorgere e vigoreggiare, che sono, vorrei dire, uno dei fattori principali della sua stessa grandezza, e divisero i frati in partiti irreconciliabili, e spinsero molti allo scisma e parecchi all'eresia, si ripercuotono, pare, nell'irrequietezza del pensiero, talchè si può sostenere che ai Francescani era riservato di dare i colpi più terribili alla Scolastica medievale, e che nell'opera loro si manifestano i germi più evidenti degli indirizzi filosofici nuovi (2).

Fin da quando necessità di eventi e bisogno di prestigio persuasero ai Francescani di entrare anch' essi nell'arringo dei filosofi e dei teologi, quest'ordine, riflettendo anche le tendenze del suo

(1) Vedi Parte I, Cap. I, *d) La soluzione del realismo moderato*, p. 19 e segg.

(2) L'opera dei Francescani nella filosofia scolastica, e la posizione che vi presero, sono state studiate con larghezza dal DE MARTIGNÉ, in *La scolastique et les traditions franciscaines*. Parigi 1888.

Digitized by Google

serafico fondatore, S. Francesco d'Assisi, aveva professato quel misticismo ortodosso che si appoggiava alla Patristica, e specialmente alle teorie agostiniane influenzate dal Platonismo, e che trovò nel secolo XIII la sua espressione più notevole nelle dottrine teologiche del *doctor seraphicus*, S. Bonaventura di Bagnorea (1). Ma una più esplicita corrente filosofica non tardò ad accentuarsi, quando sorse quell' ingegno straordinariamente acuto e sottile, e prodigiosamente fecondo che fu Giovanni Duns Scoto.

Il *doctor subtilis*, come ebbe a chiamarlo la consuetudine antonomastica medievale, « impresse agli studi dell'ordine un'orientazione nuova, non gettando da parte tutto ciò che fino allora erasi adorato, ma mettendo in vigore un peripatismo sui generis, ch'egli seppe rendere originale anche in quelle teorie nelle quali resta tributario dei suoi predecessori. Cosicchè nella storia della scuola francescana si possono distinguere due frazioni filosofiche molto più accentuate che non nella domenicana » (2). E le sue speculazioni, elaborate subito dai confratelli di religione a fine di opporsi al realismo tomistico, diedero origine a quella dottrina che si chiamò del *formalismo*, la quale per vero, come è conosciuta per lo più nella storia, non si riscontra nelle opere di Duns Scoto se non in embrione, ma fu sviluppata invece dai suoi discepoli, e in diversi modi rimaneggiata fino a farne uscire pensamenti contrastanti coll'organismo fondamentale della Scolastica.

Al formalismo si deve l'aver riposto in campo la questione degli universali, quantunque, come abbiamo già più volte osservato, ed era naturale, nè colla stessa estensione, nè cogli stessi criteri che nella prima fase della controversia, sibbene con vedute assai più larghe, con ricchezza di problemi congiunti, come nucleo insomma di tutto un sistema di psicologia e di metafisica. Al formalismo ancora, se in seguito alle sue intemperanti suddivisioni e materializzazioni, che popolavano il mondo del reale e le

(1) Come filosofo poi S. Bonaventura non fa che esplicare la dottrina dei dottori francescani che lo precedettero, primo dei quali e più grande di tutti Alessandro di Hales, il fondatore del metodo della Scolastica: sicchè in filosofia egli non è se non un peripatetico.

(2) Tolgo queste espressioni dal DE WULF (*Hist. de la ph. médiévale...*, cit., p. 309), che con tanta precisione sa caratterizzare i momenti della storia che descrive.

Digitized by Google

funzioni dell'intelligenza di enti puramente fittizi, sorse nell'ordine francescano stesso, in cui esso aveva avuto origine, la reazione, la quale volle avere come caratteristica essenziale il simplicismo, e di cui fu massimo sostenitore Guglielmo d'Occam.

E questa terza corrente del terminismo o (come si disse comunemente con poca precisione) del nominalismo occamistico, che non solo divise in due campi lottanti insieme l'ordine francescano, ma trovò tanto seguito in tutta la Scuola, e fu causa di lotte asprissime, e fatalmente quasi trascinò il pensiero per la china che doveva travolgere le gloriose tradizioni della Scolastica, ha il suo riscontro forse in un'altra controversia non meno grave e disastrosa. Originata questa da una questione di regole e di statuti dell'ordine francescano, si convertì, attraverso a mille vicende bene spesso cruente, in uno scisma teologico, e terminò infine nell'eresia, sì da essere una delle tante cause che contribuirono ad attizzare la lotta gravissima e secolare fra la Chiesa e lo Stato.

Fin dallo scorcio del secolo XIII il famoso frate Pier Giovanni Olivi, riattaccandosi ad antiche discussioni (antiche quanto l'ordine di S. Francesco, e cominciate a vigoreggiare ancora vivo il Poverello d'Assisi), aveva colle sue dottrine dato origine alla scissione dell'ordine in tre partiti: i conventuali, che si attenevano ad un'interpretazione larga della regola, adattandola ad una vita poco diversa da quella degli altri ordini religiosi; i fraticelli, che si attaccavano invece ad un'interpretazione rigidissima, — forse la più conforme agl'intenti puri ed ottimistici del serafico fondatore, — sempre però ritenendo doverosa l'ubbidienza, e quindi la dipendenza in tutto e per tutto dalle decisioni pontificie; e gli spirituali, che arditamente sollevavano problemi d'interesse fondamentale per la vitalità e l'essenza della Chiesa, e alla regola di S. Francesco, che consideravano come testo evangelico, volevano ridurre tutta la società cristiana, e tacciavano di scismatici quanti nor intendevano uniformarvisi, a qualunque stato sociale essi appartenessero.

La lotta fra questi tre partiti, trionfanti or l'uno or l'altro, si perpetuò con varia fortuna attraverso il secolo XIV, e v'intervenne il potere pontificio, e si alternarono feroci discussioni e persecuzioni violente. Assunse poi caratteri veramente grandiosi, e originò vere e proprie eresie, quando i fraticelli e gli spiri-

Digitized by Google

tuali si allearono agl' imperatori, e confusero la difesa della causa loro con quella del potere temporale sullo spirituale. Da una questione interna dell'ordine francescano si passò allora a dottrine teologiche minanti le basi stesse dell'autorità della Chiesa: si preparavano i tempi nuovi (1).

Certo non è il caso di spendere altre parole su tale argomento, e di trattare questioni affatto estranee al compito nostro, ma non mi pare inopportuno averne avvisato il lettore; chè il difensore del terminismo fu di quelle nuove opinioni uno dei più audaci sostenitori, e, spirito vivace e bisognoso di critica come non di rado se ne trovano nella storia, divenne principalmente per esse un ribelle, un fuggiasco, e ai suoi compagni di lotta dovette certo apparire un martire. Tutti fatti codesti che credo conveniente avvicinare all'espansione accanita del terminismo, notando come questa dottrina stessa forse attecchisse, ed avesse fortuna, appunto perchè trovava appoggio in altre cause di discussioni oltre a quelle puramente filosofiche.

Erano maturi ormai i tempi perchè sorgessero quelle correnti critiche che dovevano scompaginare tutto il mondo medievale, preparando epoche nuove. Agli sforzi che gli imperatori tedeschi facevano da secoli per svincolarsi dalla soggezione al potere spirituale dei papi, alle dottrine politiche e teologiche che spiriti acuti e sofisticatori moltiplicavano in favore della emancipazione della coscienza civile da quella religiosa, anzi per dimostrare la preminenza stessa dello Stato sulla Chiesa, rispondevano, come un bisogno della ragione, quelle critiche filosofiche che, scombuiando ed oscurando le lucide dottrine della Scolastica medievale, ne minacciavano le fondamenta, e dovevano condurre il pensiero, attraverso alla confusione del Rinascimento, alla filosofia moderna. E Guglielmo d'Occam, che, certo senza addarsene (come avremo occasione di vedere), anzi quasi istintivamente cercando di attenuare i pericoli cui andava incontro, in filosofia preparava lo scetticismo e l'agnosticismo, in teologia

(1) Vedi Felice Tocco. *L'eresia nel medio evo*, Firenze 1884. Libro II, cap. II, p. 484 e segg. — L'autore discorre a lungo delle lotte dell'ordine francescano, rilevandone anche l'importanza dottrinale. — Vengo poi a conoscenza che più recentemente sulle lotte fra gli spirituali, i fraticelli ed i conventuali fece studi assai pregevoli quel dotto e competentissimo tedesco che è il padre Ehrle in *Archiv für Litteratur und Kirchensgeschichte des Mittelalters*. Berlino, Vol. I, 1885; e III, 1887. Io però non li ho potuti vedere.

Digitized by Google

e in politica prestava validissimo aiuto ai precursori della Riforma: che anzi molti, e non a torto mi pare, fanno cominciare appunto da lui quel lievito generale d'idee filosofiche e teologiche che condusse al Protestantesimo (1).

b) DUNS SCOTO E IL FORMALISMO

Or dunque, rifacendoci a quanto abbiamo detto sulle dottrine filosofiche di cui ci occupiamo in questo rapido excursus, a Duns Scoto spetta la responsabilità (se mi si passa la parola che sa di controversie forensi) d'aver dato luogo al formalismo, causa occasionale del terminismo occamistico. Della dottrina del formalismo dunque e delle sue relazioni col sistema di Duns Scoto stesso diremo ora qualche parola, limitandoci però, per quanto ci sarà possibile, a ciò che riguarda la questione degli universali, onde prepararci scientificamente il campo allo studio del sistema occamistico nel suo svolgimento e nelle sue relazioni colle dottrine che l'occasionarono, e contro le quali gli fu d'uopo polemizzare. Aggiungeremo infine un raffronto collo pseudo nominalismo di Roscellino, ne investigheremo le somiglianze e le differenze, e riusciremo così a quelle conclusioni che formano lo scopo riassuntivo del nostro lavoro.

Giovanni Duns Scoto (1274? – 1308) è un demolitore, un critico profondissimo ed inesauribile. Forse per non essere egli arrivato a quell'età in cui l'uomo maggiormente si ripiega su sè stesso, ed il compiuto filosofo è possibile (pare morisse, se la data della nascita è esatta, a 34 anni), o forse perchè l'attività enorme di scrittore, di maestro e di lottatore indefesso non gliene diede l'agio, egli non lascia alcuna opera in cui tracci un suo sistema costruttivo. Combatte sempre, sempre critica, sì che appare qualche volta perfino in contraddizione con sè stesso, o si dedica ad esercitazioni pro e contro i più svariati problemi, senza esporre poi chiara la sua sentenza (2). E così, senza dubbio, come in

(1) Vedi a questo riguardo i lavori del LINDSAY — *Occam and his Connexion with the Reformation;* e del RETTBERG — *Occam und Luther.*

(2) La difficoltà di precisare il pensiero scotistico ha fatto dare di lui agli storici i più svariati giudizi: fu chiamato un mistico, uno scettico ecc., e il PLUZANSKI stesso, che pur libera il dottore da ogni accusa, e ne espone con maestria le dottrine, lamenta l'estrema fatica che spesso si dura a ricercarne

Digitized by Google

tante altre anche nella questione degli universali la sua mania di sottilizzare e di sviscerare lo condusse ad avvicinarsi nei suoi scritti ad un realismo esagerato che finirono per adottare i suoi seguaci formalisti, attribuendo a lui ciò che forse egli non avrebbe approvato mai, quando avesse dovuto esporre deciso il suo pensiero. Perchè la soluzione data dallo Scoto include in sè un realismo temperatissimo, quantunque, ripetiamo, involuto di formule troppo cavillose.

Il *doctor subtilis,* pure accordandosi nelle linee fondamentali colla soluzione allora corrente del problema, anzi nell'intento di approfondire e di precisar maggiormente quel realismo moderato che avevano difeso i suoi gloriosi antecessori, — e dove egli trovava qualche lato debole, ed una possibilità per gli avversari di ricavarne il concettualismo, — da quell'uomo sottilissimo ch'egli era, aveva escogitato certe distinzioni così difficili e pericolose, che non potevano a meno di indurre confusione e degenerazione nel pensiero dei continuatori.

Formiamoci un'idea delle più importanti obbiezioni di Duns Scoto e delle sue innovazioni (1). Anch'egli, come i tomisti, ammette che il concetto universale non si intuisce, ma è l'effetto d'un lavorio del nostro intelletto; anch'egli ritiene insomma che l'astrazione intellettuale non riconosce direttamente il carattere di universalità delle cose, ma questo è un alcunchè di nuovo aggiunto alla specie intelligibile dall'intelletto stesso. Sennonchè a questo punto egli comincia a trovare qualche difficoltà, e ad aver bisogno di precisare l'investigazione del processo intellettivo. Il *doctor subtilis* osserva come l'universalità sia un modo dell'intelletto, e l'universale il termine dell'attività intellettuale esercitata sopra un oggetto che si deve ritenere ad un tempo diverso (non riguardo alla significazione ma alla natura sua) dal singolare sensibile, ed anteriore all'universale, prodotto dell'astrazione: è quindi d'uopo stabilire un momento distinto attualmente nel processo conoscitivo, in cui il concetto, senz'essere più individuale con tutte le sue determinazioni

il pensiero (*Saggio sulla filosofia di Duns Scoto*. Traduz. italiana di A. Alfani. Firenze 1892 — Cap. II *Dell'idea generale della filosofia di Duns Scoto;* p. 32 e segg.).

(1) Per il sistema di Duns Scoto puoi consultare efficacemente il PLUZANSKI op. cit.; e per il nostro argomento specialmente il cap. IX, *I generi, l'Individuo, la Materia primitiva,* p. 206 e segg.

Digitized by Google

contingenti, non è però ancora generale, ma indifferente all' individualità e alla generalità; e a questo momento della nostra conoscenza deve rispondere una caratteristica reale delle cose (1).

Duns Scoto reputava del tutto concettualistica l'opinione di S. Tomaso, per cui la prima ed unica realtà esteriore è l'individuale, mentre l'universale è possibile soltanto se è pensato, e fuori del pensiero non trova alcuna rispondenza negli esseri, nei quali è sì celato, secondo la frase famosa, *fundamentaliter et potentialiter,* ma in tal modo però che, ad es., la natura umana di Tizio resta interamente distinta da quella di Caio.

Dice il *doctor subtilis:* l'intelletto è una forza per un certo rispetto passiva, la quale per conseguenza non opera, se non quando venga mossa da un oggetto; ma ciò che non è nella realtà, non può certo muovere come oggetto (2). Di più il nostro spirito si esercita sulla materia che gli vien porta, nè può svisare le cose su cui agisce e mutarne l'essenza; l'universalità quindi sarebbe impossibile, se essenzialmente nella natura non esistessero che individui, e di nient'altro che di questi si potesse aver notizia (3).

E conforta la sua tesi anche con ragioni metafisiche, onde provare che infine l'intelletto non crea lui l'universalità, ma la trova nel mondo sensibile, e la separa e la estende secondo i suoi processi peculiari e per i suoi speciali bisogni. Supposto, egli dice, che non vi fosse nessun intelletto, non per questo il fuoco cesserebbe di generare il fuoco, nè verrebbe meno l'unità reale del generante e del generato quanto alla loro forma: questo diritto del generato di esser chiamato collo stesso nome del suo

(1) Scoto — Super Univer. Porphyr., qu. 5. *Primum objectum intellectus, scilicet quod quid est, intelligitur sub ratione universalitatis; illa vero ratio non est idem essentialiter cum illo quod quid est, sed modus eius accidentalis: ergo intellectus potest cognoscere differentiam inter suum objectum primum et illum modum..... Universale non est objectum eius, sed quod quid est in phantasmatibus, et universale est finis eius.* (Tolgo queste citazioni del Pluzanski (op. cit.), il quale segue la lezione dell'edizione delle opere dello Scoto in dodici volumi curata nel 1639 da Luca Waddingo).

(2) Scoto — Super Univ. Porphyr., qu. 4. *Cum intellectus sit virtus passiva, non operatur nisi moveatur ab objecto; non ens non potest movere aliquid ut objectum, ergo nihil intelligitur sub ratione non entis.*

(3) Scoto — Libri sentent. II, dist. 3, qu. 1.

Digitized by Google

generatore l'intelletto lo scopre, ma non lo crea (1). — Certo l'esempio è oscuro ed indeterminato specie per noi moderni, ma l'argomento è buono, come rilevò già il Pluzanski (2), nè possiamo rifiutare un gran valore al fatto che in natura le specie si continuano appunto in grazia del perpetuarsi della stessa forma in porzioni di materia via via diverse e divise; e se lo Scoto invocava tale prova a sostenere che infine non siamo noi che creiamo l'universale, la forma che è fondamento immutabile della specie, ma lo osserviamo negli esseri, egli aveva del tutto ragione.

Di conseguenza il *doctor subtilis* insistette sulla necessità di ammettere, per la possibilità della conoscenza dell'universale, una natura comune realmente insita nelle cose soggette ad una stessa specie. Ma che cos'è questa natura comune? Come conciliarla coll'esistenza indiscutibile dell'individuale senza cadere nel realismo esagerato, o magari in un tal quale panteismo? Qui appunto lo Scoto mette in opera tutta la sua sottigliezza meravigliosa, ma offre nello stesso tempo ai suoi discepoli il destro di errate interpretazioni.

La *quiddità*, scrive, considerata separatamente in sè stessa non è nè universale nè singolare, ma per sè è indifferente alla pluralità e alla singolarità (3). Ed altrove: la natura è indifferente all'unità singolare, e ciò si può agevolmente comprendere ponendo mente a queste parole di Avicenna: l'equinità è solo l'equinità; da sè stessa non è nè una nè più, nè universale, nè particolare, il che significa che non è una di unità numerica, nè è più di una pluralità opposta alla detta unità (4). Ora la *quiddità*, per tal modo caratterizzata, costituisce appunto l'oggetto

(1) Scoto — Libri sentent. II, dist. 3, qu. 1. *Nullo existente intellectu, ignis causaret ignem et corrumperet aquam; et esset aliqua unitas realis generantis ad genitum, secundum formam, propter quam generatio esset univoca, intellectus enim considerans non facit generationem esse univocam sed cognoscit eam esse univocam.*

(2) Pluzanski, op. cit..., p. 215.

(3) Scoto — De anima, qu. 17.

(4) Scoto — Libri sentent. II, dist. 3, qu. 1. *Qualiter autem potest hoc intelligi, potest equaliter videri per dictum Avicennae 5 Met., ubi vult, quod «equinitas sit tantum equinitas: nec ex se una nec plures, nec universalis, nec particularis». Intellige, non ex se una unitate numerali, nec plures pluralitate opposita illi unitati: nec universalis actu eo modo, quo aliquid est universale factum ab intellectu non ut obiectum intellectus; nec est particularis de se.*

Digitized by Google

di quel momento del nostro intendere in cui lo spirito, pur possedendo una nozione diversa dal semplice dato sensibile, non ha ancora raggiunto l'universalità, ma s'è fermato su quel certo che, che il concetto include, e che indifferentemente spetta all'uno e ai più. Ci sarà poi bisogno di un nuovo momento e distinto del processo conoscitivo, perchè la nozione acquisti la sua forma, e diventi un concetto generale, quando cioè l'intelletto v'aggiungerà di proprio il carattere dell'universalità.

Ma v'è un'altra questione, e la più difficile, che preoccupa lo Scoto, la cui mente vastissima non si acquietava così facilmente: quella cioè di precisare, se possibile, il valore metafisico della *quiddità* e di determinarne la natura, di assegnare cioè una certa unità reale a quell'elemento indifferente per sè stesso alla singolarità che l'analisi del pensiero fa scoprire nei vari individui, conservando nello stesso tempo la distinzione numerica degli individui stessi, quale ci è attestata dall'esperienza, e che, negata, porterebbe a rovinose conseguenze. Porre un tale problema era per lo Scoto cosa necessaria, ed egli l'abborda con risoluzione, distaccandosi qui più che altrove dalla dottrina di S. Tomaso, e rendendo parecchio oscura la sua analisi.

Egli adotta a questo riguardo una distinzione, che (per quanto gli si possano rimproverare inutili cavilli, e in fondo non poca nebulosità) lo salva dall'accusa di realismo esagerato. Insegna cioè che l'unità della *quiddità* negli individui non è già un'unità *numerica*, ma un'unità *minore di questa*, tale cioè che non perde il suo carattere essenziale pur essendo numericamente distinta negli individui diversi: e spiega il suo pensiero dicendo, che mentre l'unità numerica non si può dividere, questa può appunto coesistere in molti, ma non è però talmente comune, che si possa predicare indifferentemente di più esseri, come è dell'universale (1).

(1) Scoto — Libri sent. II, dist. 3, qu. 1. *Aliqua est unitas in se realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae unitas est naturae secundum se; et secundum istam unitatem propriam naturae, ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularem non ergo de se est sic una unitate illa, scilicet unitate singularitatis... In creaturis est aliquod commune unum unitate reali minori unitate numerali; et illud quidem commune non est ita commune, quod sit praedicabile de multis, licet sit ita commune, quod non repugnet sibi esse in alio, quam in eo, in quo est.*

Digitized by Google

Secondo l'indole sua poi lo Scoto si sforza di fondamentare e provare tutte queste osservazioni, per verità assai difficili ad intendere e sottili, con argomenti in parte desunti dai filosofi anteriori, in parte da lui escogitati, e che, nell'incertezza del suo metodo fluttuante e del suo modo oscuro di esprimersi, si prestano bene spesso ad interpretazioni tutt'altro che precise e determinate. Ma il fatto più grave si è, che egli non dice infine cosa sia questa sua unità minore della numerica, e lascia quindi la via aperta per riuscire tanto al realismo esagerato dei formalisti, che la interpreteranno come un'essenza a modo di Platone, quanto al terminismo o concettualismo, che la ridurrà alla semplice somiglianza.

Ecco, per quello che interessa al nostro argomento, le innovazioni introdotte da Duns Scoto nella dottrina gnoseologica della filosofia scolastica. Novità decisive e di valore fondamentale per la formazione di un sistema nuovo esse non sono, novità pericolose, sì. Da un lato il *doctor subtilis* ha condotto innanzi buon tratto l'analisi dei fatti del conoscere, s'è sforzato con straordinaria sottigliezza di fissarne i rapporti col mondo esterno, ed un certo valore a tali ricerche non può certo esser negato; ma dall'altro quella stessa finezza d' investigazione che gli aveva giovato prima, gli fu dannosa, perchè, quando si trattò di determinare il valore metafisico della *quiddità*, arrivò a conclusioni incerte, oscure, e come tali pericolosissime.

Possiamo però con tutto questo sostenere che egli si sia allontanato dallo spirito del tomismo nelle sue dottrine fondamentali? Da quanto abbiamo detto mi pare non si possa dedurre, se non uno sforzo di precisare, non però uno scopo di rifare ex novo, e di tale opinione sono sempre stati i più autorevoli suoi commentatori dell'ultimo medio evo, e molti storici moderni.

Coloro invece che se ne allontanarono, che anzi col tomismo si misero in lotta, furono gran parte degli scotisti (1), e ne uscì il *Formalismo*.

Questa dottrina sortì il suo nome in grazia di un' *unità formale* che alcuni scotisti, allargando arbitrariamente le dottrine

(1) Non tutti i discepoli dello Scoto esagerano le sue dottrine ed aderiscono al Formalismo; vedi per questo sempre il PLUZANSKI. *Saggio sulla filosofia di Duns Scoto...* cit., p. 226 e segg.

Digitized by Google

del maestro, introdussero nelle cose del mondo esteriore, per risolvere con sempre maggior precisione il problema degli universali. E come la chiave per comprendere tutto il formalismo sta nell'intender bene la natura e l'ufficio di questa nuova distinzione, ad essa noi rivolgeremo di preferenza l'attenzione nostra.

Duns Scoto nel precisare, secondo i suoi intendimenti, il realismo tomistico, aveva sostenuto l'esistenza metafisica dell'universale in un'unità minore della numerica, che si doveva riscontrare nell'essenza degli individui del mondo esterno; ma sulla natura di essa non si era, vedemmo, chiaramente spiegato. Gli scotisti invece, partendo dalle sue affermazioni, vollero colmare la lacuna, e lo fecero continuando in quella via in cui s'era messo il maestro, e che doveva portare al realismo esagerato: quell' unità minore della numerica diventò *l'unità formale*.

In che cosa doveva consistere? Anzi tutto è da escludere assolutamente per questo appellativo il significato che esso ha assunto nella filosofia moderna e contemporanea, per cui unità formale equivarrebbe a unità mentale, unità esistente solo nell'intelletto mercè speculazioni sue, e che si oppone a quella reale propria degli esseri. Bisogna spogliarsi per poco, come altra volta abbiam notato, della terminologia nostra, e rifarsi a quella medievale, dove *formale* era nient'altro che un aggettivo derivante da *forma*, intesa questa secondo la dottrina aristotelica in generale accettata dagli Scolastici. E questa distinzione aristotelica e scolastica della *materia* e della *forma* è d'uopo aver qui presente, per non incorrere in oscurità, e forse in equivoci, niente affatto difficili in analisi tanto minute.

Secondo tali dottrine tutti i corpi sono costituiti di due elementi: la *materia*, che è ciò che per sè è privo di ogni determinazione specifica, è indifferente ad esistere in un modo o nell'altro, ed è in potenza tutte le cose (1); e la *forma*, che è appunto

(1) Questa che gli Scolastici definivano: « *Id... quod est in genere substantiae ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam et etiam praeter privationem, quae tamen est susceptiva et formarum et privationum* » (S. Tomaso — *De spirit. creat.*, qu. I, a. 1), era detta *materia prima*, e distinta dalla *materia secunda*, definita alla sua volta: « *Materia corporalis secundum quod subjacet qualitatibus sensibilibus scilicet calido et frigido, duro et molli et hujusmodi* » (S. Tomaso – *S. Theol.*, I, qu. 85, a. 1, ad 2.)

Digitized by Google

il principio intrinseco che costituisce la sostanza, che riduce la materia dalla potenza all'atto, e rende gli esseri specifici ciascuno differente da tutti gli altri. La forma è in altre parole l'essenza di una cosa, per cui questa è quello che è, e differisce da ogni altra.

Premesso ciò, ecco le distinzioni che negli esseri del mondo esteriore facevano gli scotisti.

Continuando sempre in quell'opera di analisi sottile che aveva cominciato lo Scoto nell'intento di precisare i fatti del conoscere e i rapporti fra l'intelletto nostro e le cose, essi dissero (1): In ogni individuo della natura ci deve essere una differenza reale fra le sue proprietà individuali e ciò che è comune alla specie; per es., ciò per cui Socrate è uomo, e ciò per cui egli è l'uomo Socrate, devono essere realmente distinti dall'individuo che risponde alle caratteristiche di Socrate: nè una tale differenza può consistere nelle specificazioni contingenti, accidentali, perchè Socrate, ad es., potrebbe restare sempre lo stesso, anche se tutte le sue accidentalità venissero a mutarsi. Dunque v'è una differenza più profonda, per cui si distingue nell'individuo la sua natura singolare dalla specifica, e questa è la *differenza individuale*. Per essa gl'individui restan separati fra loro, come per la differenza specifica le specie: per essa viene caratterizzata quella che si può dire *l'unità* pure *individuale*, la cui peculiarità è appunto di essere propria di quell'individuo solo, cioè indivisibile e distinta da quella di qualunque altro. Ma con questo non sono esaurite le distinzioni che nelle cose individuali della natura si devono razionalmente ammettere. Infatti l'individuo, in quanto è oggetto di conoscenza, e di lui si ricerca l'essenza vera, la forma, fa parte di una specie, è sottoposto ad un universale, e questo deve avere pure la sua unità, in qualche modo però contraria a quella individuale, perchè può essere nello stesso tempo in molte cose distinte attualmente fra loro. E' essa appunto *l'unità formale*.

Vediamo più davvicino, perchè ciò a noi importa, quali sieno

(1) Un'ampia esposizione della dottrina formalistica, e una lunga discussione intorno ad essa è in KLEUGTEN: *La filosofia antica esposta e difesa* (Trad. dal tedesco, Roma 1866-68, vol. 5); vol. I. p. 459 e segg.; il dotto tedesco però toglie in gran parte dalla *Metafisica* famosissima del SUAREZ. Al Kleugten poi attinsero si può dir tutti gli storici moderni, primo di tutti e più diffuso lo STÖCKL in *Geschichte der Ph. des Mitt...* cit., tom. II, vol. III, p. 952 e seg.

Digitized by Google

le relazioni fra questa unità formale e l'individuale ad essa opposta, e quale di conseguenza la sua natura.

In ogni ente finito bisogna distinguere secondo ragione, dicon sempre gli scotisti, l'essenza comune a tutta la specie dalle proprietà individuali. Ma dovunque noi siam costretti a porre una distinzione, bisogna che le cose distinte (secondo la dottrina dello Scoto) abbiano un'unità reale ciascuna per sè. In quanto dunque la natura considerata in sè stessa si deve pensar come separata dall'individualità, anche l'unità formale deve essere distinta nel mondo esterno dall'individuale. E questa unità formale, cui abbiamo visto spettare il coesistere in molti, è appunto quella per cui le cose possono essere pensate, e sono in realtà in qualche modo, universali: è, in altra parola, quell'unità minore della numerica che intravvide lo Scoto. Differisce poi dall'universale solo in quanto questo è una qualità dell' intelletto, cioè l'unità essenziale concepita come comune a molte cose alle quali appartiene, mentre quella è il fondamento metafisico per cui la constatazione del nostro intelletto è possibile.

In altre parole il formalismo si riduce a dire che le cose sono molteplici per le proprietà individuali distinte dalla natura loro, ma rimangono tutte insieme *una* secondo la rispettiva specie, perchè in tutti gli individui di una specie medesima coesiste l'unità formale, l'essenza specifica stessa.

Siamo dunque in pieno realismo esagerato; sennonchè anche questa volta esso differisce, come del resto in tutte le sue forme medievali, dal platonico. Platone infatti faceva esistere *l'idea*, l'essenza, la specie in sè separatamente dagl'individui; la mente la contemplava e l'applicava alle impressioni ricevute dalla conoscenza sensibile: i formalisti invece, pur conservandone, in grazia della finzione dell'unità minore della numerica, l'indivisibilità metafisica, facevano esistere la specie solo negl'individui. Però è d'uopo confessare che Platone era assai più logico di costoro; è infatti meno duro a concepire il suo idealismo, che il miracolo strano di queste specie che coesistono in un numero infinito di individui, pur conservando la loro unità. Sarà questa l'obbiezione principale che, insieme colle mille enormità e contraddizioni che n'escono, i terministi in ispecie rivolgeranno trionfalmente contro la dottrina del formalismo.

I formalisti poi, e per la forma che aveva assunto il loro pensiero, modellato su quello dello Scoto, e per la mania inva-

Digitized by Google

dente di sofisticare che abbiamo altrove notato, e per salvarsi dalle accuse incalzanti degli avversari, si diedero in braccio alle più strane fantasie, alle speculazioni più paradossali, e popolarono lo spirito ed il mondo esteriore di un' infinità di esseri fittizi, generando confusioni ed oscurità; furono insomma l'esempio più caratteristico forse della decadenza della filosofia scolastica medievale.

Pluralitas non est ponenda sine necessitate, aveva detto Duns Scoto, condannando quasi da sè il sistema a cui egli dava impulso e pretesto colle sue dottrine; con questo stesso motto contro il formalismo s' iniziava la nuova scuola, il terminismo.

Digitized by Google

CAPITOLO III

LA CONTROVERSIA DEGLI UNIVERSALI:

I precursori del terminismo - Vita e opere di Guglielmo d'Occam.

a) I PRECURSORI DEL TERMINISMO

Come è di ogni corrente speculativa, anche il terminismo non sorse improvvisamente con Guglielmo d'Occam, ma fu preparato dai pensatori che precedettero il suo apparire, e cominciò sotto forma di proposizioni frammentarie, di viste nuove azzardate, talvolta di veri e propri complessi di dottrina che s'allontanavano dalle scuole allora imperanti del realismo scotistico e del tomismo.

Però l'appellativo di *Venerabilis inceptor* con cui fu chiamato dai suoi discepoli l'Occam, non è per questo men giusto, ma, osserva a ragione l'Haureau, si deve intendere non come il distintivo del primo che rivolse obbiezioni alle tesi realistiche, ma come un titolo d'onore dato a chi per primo elevò quelle polemiche all'altezza di un sistema armonico ben difeso e bene agguerrito. Così Guglielmo d'Occam non perde affatto il suo gran valore, pur riconoscendo non esclusivamente proprie del pensiero di lui tutte le conclusioni del suo sistema; chè se egli non fosse vissuto, forse il terminismo non sarebbe stato mai, e le opinioni azzardate e battagliere dei suoi precursori sarebbero sfuggite all'attenzione dei filosofi, o quanto meno sarebbero state considerate come sentenze stravaganti e prive di solido fondamento.

Pur tuttavia è d'uopo che dei precursori del terminismo occamistico noi diciamo qualche cosa; e perchè il lasciarli da

Digitized by Google

parte sarebbe un'ommissione per chi vuol far opera di storico, e perchè in tal modo ne verrà maggior luce al sistema stesso del nostro, e sarà possibile giudicarne più esattamente il valore, e perchè infine il cammino del pensiero filosofico medievale cristiano, attraverso al quale siam corsi rapidamente, sarà anche per questo riguardo illuminato.

A dir vero, è forse una pretensione la mia di presumere che dalla lettura del mio studio — ristretto ad una singola questione, abbracciante due periodi di storia filosofica divisi fra loro dal secolo del gran fiorire della Scolastica, e infine compreso in quell'epoca di speculazione così lontana da noi, difficile di sua natura, e non compiutamente conosciuta, — possa il lettore formarsi anche una pallida idea dello svolgimento del pensiero cristiano nel medio evo.

Ma pur tuttavia mi conforta il riflettere che trattandosi di dottrine così importanti, quali son quelle che riguardano il problema del conoscere, ed in esse investigando uno degli aspetti della questione più ampia forse che abbia occupato il pensiero dell'epoca di mezzo, un'idea di quello svolgimento deve quasi imporsi da sè, e il cammino, ascendente prima e discendente poi, del pensiero si deve scorgere, se non per un legame logico e appariscente che derivi dal proposito o dalla perizia del narratore, almeno nei suoi diversi stadî, in grazia della portata stessa delle dottrine descritte nel corso del lavoro.

Il pensiero, sappiamo, degenerava, e come tutte le cose umane, raggiunto il suo massimo fiore infiacchiva per una progressiva disorganizzazione interna, facilitata ed accelerata dagli attacchi, a volte fierissimi, degli agenti esteriori.

Ne abbiamo un caso specifico nei precursori del terminismo. Questo sistema, che diede il colpo più risoluto e potente alla sintesi della Scolastica, esce infatti nelle prime e confuse idee, nei primi abbozzi che ne formarono il fulcro, da due pensatori contemporanei, francescano ed educato al realismo scotistico l'uno, domenicano e per qualche tempo almeno fervente tomista l'altro. Essi sono Pietro Aureolo e Guglielmo Durando di S. Porziano, nelle cui opere gli storici han trovato i primi vestigi del terminismo.

Non di essi soli però si è parlato. Così l'Haureau segnala come prime faville dell'immenso incendio che doveva scoppiare, accenni, osservazioni, distinzioni che s'incontrano qua e là negli

Digitized by Google

scritti dei tomisti e degli scotisti, e si ferma, per es., su una distinzione fra l'obbiettività e la soggettività mentale nella conoscenza appartenente ad un *Hervaeus Natalis* bretone, dove trova un primo passo verso quello ch'egli chiama il nominalismo (1).

Ecco: che i primi germi di un determinato sistema filosofico si debbano ricercare in qualche fuggevole osservazione di scrittori anteriori, può sostenersi come vero, e può anche non esserlo. Perchè infatti non bastano i fuggevoli cenni, ma occorre una novità su un punto di dottrina più o meno importante, perchè essa valga a fermare l'attenzione e a stimolare il pensiero. Che poi storicamente Guglielmo d'Occam e i suoi predecessori siano proprio andati a racimolare qua una distinzione, là un'obbiezione per costruire il loro sistema potrà anche darsi, ma è per lo meno inverisimile. È dunque per me eccessivo il voler fare in qualche modo l'inventario di questi cenni quasi sfuggiti ai vari pensatori, e una sola cosa possiamo ricavarne, o meglio in una sola idea ci possiamo confermare, che cioè il periodo del criticismo per forza d'eventi era cominciato, e sappiamo già come il terminismo appunto ne abbia rappresentato nel medio evo il maggior fiorire (2).

Pietro Aureolo e **Guglielmo Durando di S. Porziano** dovettero essere contemporanei. Ambedue fiorirono nel primo ventennio del XIV secolo, ambedue insegnarono nell'università di Parigi, e morirono il primo nel 1321, l'anno stesso della sua elevazione

(1) HAURÉAU — *La philosophie scol...* cit., tomo II, p. 399 e 400.

(2) Anche il PLUZANSKI (*Saggio sulla fil. di Duns Scoto....* cit.) segnala come possibile precursore del terminismo un altro Scolastico. Discorrendo infatti delle polemiche del *doctor subtilis* contro il nominalismo egli dice: « Non possiamo sapere chi lo Scoto qui prende di mira; non nomina Roscellino, e nel decimoterzo secolo Roscellino è egli noto? Il Licheto dice che lo Scoto vuol confutare il monaco Adamo (*Scoti opera*, t. VI, p. 337). Di quale Adamo si parla? Non di quell'Adamo di cui nel 1512 fu pubblicato un commento sulle sentenze, e che chiamavasi Adamus Goddamus o Wodheamensis o Odohamus, perchè non è che un discepolo dell'Occam; più probabilmente si parla di un Adamo di Marisco, francescano, amico di Bacone, che insegnò ad Oxford, e a cui attribuiscesi un commentario sulle sentenze non pubblicato ». (op. cit. p. 216). Di questo frate trovi notizie in FABRICIUS, *Bibl. mediae et infimae latinitatis*, Amburgo 1708, l. 1, p. 21 e 29, ma della sua dottrina nulla sappiamo.

Digitized by Google

all'arcivescovado di Aix, il secondo l'anno 1332, essendo vescovo di Meaux (1).

Essi sono comunemente ritenuti come i precursori di Guglielmo d'Occam, per quanto non tutti gli storici in questo si siano trovati d'accordo. Il Rousselot infatti ritiene che Durando di S. Porziano sia stato nient'altro che un discepolo del filosofo inglese, e fonda la sua asserzione su un passo del Trithemius, il quale dice esser stato Durando un fervorosissimo tomista, ed essersi poi improvvisamente mutato, ma si schermisce dal dar la ragione (2). Evidentemente, aggiunge il Rousselot, egli fu convertito dall'Occam, che forse aveva udito a Parigi: ciò che apparirà ancor più ragionevole (continua), qualora si pensi che non si comprende bene, come le dottrine, pure importanti ed abbastanza larghe, di Durando non siano state segnalate, e il loro autore non sia stato celebrato come un fondator di sistema, se non si ammette che esse rappresentavano nient'altro che un seguito di quelle dell'Occam (3).

Ora questa supposizione del Rousselot, data l'incertezza che presentano di solito i dati di fatto nella storia della filosofia medievale, non sarebbe del tutto impossibile, ma finchè le notizie cronologiche restano tali quali le abbiamo adesso, non si può accettare, e lo prova l'Haureau, e io sono d'accordo con lui (4).

Noi sappiamo che Durando di S. Porziano fu chiamato da Giovanni XXII presso di lui, e creato prefetto dei Sacri Palazzi, in seguito alla fama che s'era acquistata a Parigi, e che nel 1318 fu dallo stesso papa eletto vescovo di Puy-en-Velay in ricompensa dei servigi resi. Dovette dunque insegnare nell'università almeno 3 o 4 anni prima del 1318, cioè nel 14 o 15; il maggior

(1) Poche altre notizie abbiamo sulla vita di questi due dottori: Pietro Aureolo nacque a Verberia sull'Oise; giovane entrò nell'ordine dei minori, studiò a Parigi ottenendovi la licenza in teologia nel 1318, e insegnò in quell'università, divenendo poi successivamente provinciale dell'Aquitania e Arcivescovo di Aix. — Durando, nato a S. Porziano nell'Alvernia, entrò pur giovane nel convento dei domenicani a Clermont; anch'egli ottenne la licenza in teologia nel 1312, ed occupò una cattedra a Parigi dal 1313 fino al giorno in cui fu dal papa Giovanni XXII chiamato a sè, e creato prefetto dei Sacri Palazzi, per divenir poi nel 1318 vescovo di Puy-en-Velay, e quindi di Meaux.

(2) Vedi BRUCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsia 1743, vol. 3, p. 846.

(3) Vedi *Dictionaire des Sciences philosophiques*, alla parola *Durando*.

(4) HAUREAU — *La philosophie Scolastique*... cit., vol. II. p. 410 e 411.

Digitized by Google

fiorire dell'insegnamento di Gugliemo d'Occam invece viene dagli storici assegnato al 1320, per lo chè sembra molto più verisimile ammettere che questi potesse apprendere da quello che non il caso contrario. Anch'io dunque considero Durando come un precursore dell'Occam, e gli assegno quindi un posto nel mio studio; tanto più che, a mio modesto parere, c'è anche perciò una ragione intrinseca nella dottrina di questo dottore, perchè un seguace, un epigono sarebbe stato sempre più esplicito e più compiuto che non sia Durando, il quale invece presenta piuttosto le caratteristiche d'un innovatore ancora vago ed incerto, come vedremo tra breve.

Pietro Aureolo *(Doctor facundus)* esce, abbiamo detto, dalla scuola degli scotisti, ma le sue dottrine sono tutt'altro che conformi a quelle dei francescani, e polemizzando contro i seguaci di S. Tomaso egli arriva a conclusioni che preludono il terminismo. Le proposizioni sue che a noi interessano, sono per la maggior parte critiche piuttosto che costruttive, e si rivolgono intorno a due punti principali: l'esistenza dell'universale, e l'esistenza delle *specie* intelligibili nella conoscenza, che da lui son dette *formae speculares* (1).

Quanto alla prima questione egli comincia col negare, come cosa evidente, che l'universale possa avere una qualunque esistenza fuori dell'intelletto. E fin quì egli potrebbe in fin dei fini accordarsi coi principi tomistici. Ma non se ne contenta, e va più in là, insistendo sulla esclusiva esistenza del singolare nella natura. Nella realtà non si danno che cose individuali, e tutto ciò che ha l'essere è di sua natura *uno;* sicchè *uomo,* per es., in quanto si distingue da *Socrate,* non è nient'altro che una nozione fabbricata dal nostro intelletto. Una dottrina con-

(1) Sono sue opere: I. *Petri Aureoli, Verberii, Archiep. Aquensis, Commentarii in quattuor libros sententiarum*, Romæ 1595-1605, vol. II. in fol.; II. *Quodlibeta* aggiunti al secondo volume dei commentari. — Per le sue dottrine puoi consultare, principalmente STÖCKL, *Gesch. der Philos. des Mittelalters..*, cit., vol. II. tom. III., p. 973 e segg.; HAUREAU, *La philosophie scolastique...* cit., vol. II. p. 404 e segg.; WERNER, *Die nominalisirende Psycologie der Scholastik des späteren Mittelalters.* Sitzungsberichtes der Kais. Ak. der Wien, 1882. Specialmente in quest'ultimo le dottrine sono esposte con grande larghezza e con molto lusso di citazioni, che quindi io tralascio di riportare, rinviando a quelle opere il lettore. Lo stesso farò per Durando di S. Porziano.

Digitized by Google

cettualistica l'Aureolo non la formula, nè risolve le molte difficoltà che della sua opinione sono conseguenza, ma egli continua piuttosto nelle critiche, e dopo negato l'universale *in re*, dichiara inutile il principio d'individuazione, e oziosa la distinzione della forma e della materia. Un principio d'individuazione, egli dice, non ha senso dal momento che l'universale non ha alcuna realtà oggettiva, esso infatti si confonde coll'atto creativo stesso di Dio il quale dà l'essere alle cose; di più una materia universale esistente come pura possibilità senza alcuna forma sarebbe una non-esistenza, dunque è inammissibile. Dopo tutto questo è pur naturale che anche la distinzione fra materia e forma sia inutile anzi illogica.

Quanto al secondo punto principale delle sue critiche il nostro impugna le specie intelligibili in nome di un giusto realismo nella conoscenza e facendo vedere (a dritto o a torto non ci spetta ricercarlo qui) come con quella dottrina si arrivi all'idealismo critico (1). Ecco il suo ragionamento: Se si dovessero dare *formae speculares*, o, egli dice, esse formerebbero il termine dell'atto conoscitivo, o sarebbero il tramite per cui l'intelletto conosce le cose. Ma nè l'una cosa nè l'altra sono possibili; non la prima, perchè in quel caso conosceremmo le imagini delle cose foggiate nell'intelletto anzichè le cose stesse; non la seconda, e perchè lo vieta l'esperienza, e perchè l'oggetto primo del nostro conoscere non sarebbe la cosa oggettiva ma alcunchè di semplicemente soggettivo, un'imagine ideale, e si ritornerebbe all'errore idealistico di Platone. Quale dunque il modo d'interpretare giustamente la conoscenza? Perchè essa sia possibile, dice l'Aureolo, son sufficienti il conoscente e il conosciuto messi in presenza l'uno dell'altro; e qui il nostro abbozza una specie di teoria dell'intuizione (che noi troveremo meglio svolta in Durando di S. Porziano e specialmente in Guglielmo d'Occam), e giunge alla conclusione che l'oggetto esteriore ed il conosciuto sono la stessa ed identica cosa, e l'essere reale e quello intenzionale non si distinguono, se non in quanto noi consideriamo

(1) L'HAURÉAU, avversario deciso della teoria delle specie nella conoscenza, fa un merito all'Aureolo per aver primo segnalato il pericolo di tale dottrina: l'idealismo critico (*La philosophie scol...* cit., vol. II, p. 408). Ora, senza entrar a discutere la teorica peripatetica, io domando a quali risultati siano pervenuti i terministi. Non è forse vero che sognando l'idealismo sotto alla specie, giunsero allo scetticismo?

Digitized by Google

l'oggetto stesso sotto due aspetti diversi, prima come esistente in sè, poi come termine del nostro conoscere.

Ognun vede come qui ci troviamo innanzi ad un concettualismo abbastanza puerile, contro il quale sarebbero possibili mille obbiezioni, nè forse l'Aureolo se le faceva tutte, o tutte le risolveva. Lo scusa del resto il fatto che queste sue sono (come abbiam già accennato) proposizioni di valore concettualistico che spuntano qua e là nelle moltissime da lui rivolte contro i tomisti, le quali non presentano quindi nessuna unità di legame fra loro, e forse al loro stesso autore non apparivano così importanti, come dovevano diventar poi, quando raccolte e meditate da una mente acuta e novatrice entravano a far parte delle dottrine fondamentali d'un sistema originale.

Più profondo dell'Aureolo e maggiormente applicato allo studio del problema del conoscere è Guglielmo Durando di S. Porziano (*Doctor resolutissimus*), nel quale troviamo svolti più estesamente alcuni dei punti che manifestano evidente parentela col terminismo (1).

Cominciando dalla dottrina degli universali, Durando non si accontenta di negare, come fa l'Aureolo, ma si propone ancora di costruire una teorica nuova. Egli dice: noi possediamo concetti universali, nè questo è possibile negare; ma quale è il loro valore rispetto alle cose esteriori singolari che sono l'unico esistente di cui noi abbiamo coscienza? Il concetto universale è solo possibile, risponde, perchè noi, nel paragonare che facciamo le cose conosciute fra loro, troviamo in esse alcuni rapporti di somiglianza, i quali, pensati a sè, indipendentemente dalle determinazioni individuali proprie dei nostri fantasmi, ci danno una nozione unica, a cui tutti gl'individui simili si possono subordinare. Questo è il concetto universale, il quale quindi non è oggettivo, ma esclusivamente soggettivo. La *intentio universalitatis* comincia soltanto nel nostro pensiero, ma fuori di quello non ritroviamo che individui simili, però del tutto divisi l'uno dall'altro.

Quanto poi alla conoscenza dell'universale ecco come s'esprime il nostro. Universale e singolare nella nostra conoscenza

(1) Sua opera è: *Commentarius in magistro sententiarum*, Parisiis 1508, Lugduni 1568, Antverpiae 1576. Per le sue dottrine puoi consultare gli stessi autori che per l'Aureolo, ai luoghi citati.

Digitized by Google

significano la stessa cosa, ma il primo la significa in modo indistinto, il secondo in modo distinto; e il modo indistinto è un carattere che imprime agli atti nostri conoscitivi soltanto l'intelletto, ed è proprio di lui, mentre le notizie che ci provengono dal di fuori sono tutte dei distinti. Se poi la conoscenza dell'universale è un indistinto, essa sarà ancora una *cognitio confusa*, dunque solo alcunchè di posteriore alla nozione vera e precisa, la quale non ci è data che dal singolare per mezzo della *conoscenza intellettuale intuitiva*.

Per tal modo Durando, avanzando di qualche passo nell'interpretare il problema dei generi e delle specie secondo il terminismo, ne enunciava ormai due delle dottrine fondamentali, cioè la somiglianza delle cose come base dei concetti generali, e l'intuizione fonte prima del conoscere. Certo se la corrente terministica si fosse arrestata a questo punto, non sarebbe stato difficile agli avversari di cavare da tali proposizioni le più disastrose conseguenze fino ad uno smaccato nominalismo, ma quando esse saranno elaborate dal genio, le vedremo mutar aspetto, e diventar arma potente di battaglia contro il realismo decadente.

Però Durando non si accontenta di queste dottrine che lo portavano del tutto fuori dalle scuole che allora tenevano il campo, e continua sull'esempio del suo contemporaneo Aureolo a combattere risolutamente i tomisti e gli scotisti. Nega ogni distinzione reale fra essenza ed esistenza, fra essenza ed individualità, e nega quindi anche il principio d'individuazione, sostenendone l'assoluta insussistenza, perchè è impossibile ammettere come principio individuante la quantità, mentre essa presuppone già l'essere individuale.

Dove però importa di più che ci fermiamo si è sulle critiche ch'egli fa del problema del conoscere, come era inteso nella filosofia scolastica. Abbiamo visto l'Aureolo impugnare per primo le specie intelligibili, che, basandosi su Aristotele, fino allora avevano adoperato tutti i filosofi medievali come termine medio necessario per la conoscenza intellettuale. Durando va più in là, e nega anche le specie sensibili per la conoscenza sensitiva, non solo, ma condotto dal canone fondamentale proclamato ancora da Duns Scoto: *Pluralitas non est ponenda sine necessitate*, dichiara inutile per spiegare i processi gnoseologici la distinzione fra l'intelletto attivo ed il possibile. Anche dato e non

Digitized by Google

concesso, egli argomenta, che le specie intelligibili esistessero, non si capisce come l'intelletto attivo le cavi dalla conoscenza sensitiva per mezzo dell'intelletto possibile; in qualunque modo si voglia pensare questo ricavare, che fa l'intelletto attivo, la specie intelligibile dalla conoscenza sensitiva, si urta sempre contro le esigenze della logica e contro l'esperienza. In realtà, anch'egli conclude come l'Aureolo, la conoscenza è un atto semplicissimo, per il quale non è necessario che l'intelletto e la cosa. La prima notizia e la più precisa è quella del particolare, e consiste nel rapporto in cui il nostro spirito si pone con le cose; la conoscenza dell'universale segue come qualche cosa di confuso. E la verità dunque non risiede affatto negli esseri del mondo esteriore, ma comincia ad esistere solo nell'intelletto, in grazia del rapporto in cui egli viene a trovarsi con le cose; rapporto che è espresso col giudizio.

Sempre a questo proposito poi Durando rifiuta recisamente la dottrina tomistica che il primo conoscibile sia l'universale, e combatte e distrugge tutte quelle chiarissime e meravigliose distinzioni che aveva fatto il dottore angelico. Ma, osserva giustamente l'Haureau, egli mostra di non aver compreso l'Aquinate, e mentre in fine dei conti non esprime una dottrina che si opponga a quella di S. Tomaso, rifiuta ed intorbida un pregevolissimo punto di gnoseologia che sarebbe stato suo interesse di appoggiare (1).

Ecco esposto così in breve il movimento di idee che fatalmente veniva pronunciandosi in favore del terminismo, movendo dalle critiche ad oltranza che pensatori indipendenti facevano alle teoriche dei tomisti e degli scotisti, degeneranti gli uni e gli altri da quell'organismo di dottrine moderate e giudiziosissime che diede imperitura stabilità alla sintesi della Scolastica. Ripetiamo, non erano questi che abbozzi e opinioni frammentarie, e alle proposizioni nuove e battagliere dell'Aureolo e di Durando mancava quell'unità di struttura e quella precisione di contorni che le potessero sostenere efficacemente contro le critiche degli avversari.

Assai meglio formulate e ben legate assieme in un corpo resistente e proporzionato vedremo tutte quelle dottrine in Guglielmo d'Occam, e le studieremo con quell'ampiezza che

(1) HAUREAU — *La philosophie scol.....* cit., vol. II, p. 415.

Digitized by Google

meriteranno in relazione al nostro argomento. Nello scorrere poi l'esposizione del terminismo occamistico il lettore troverà anche modo, spero, di comprendere meglio i cenni dati quassù, e perchè altro è fare l'esposizione ordinata di una dottrina, altro il toccarne alcuni punti slegati, e perchè le necessità dell'argomento stesso mi obbligarono ad adoperar termini il cui valore è poco conosciuto da chi non si occupi ex professo di filosofia medievale, i quali più innanzi appunto troveranno la loro spiegazione. Di questa apparente irregolarità mi scusi il lettore, ma non ho esitato a commetterla, ritenendo più conveniente per la chiarezza del mio studio di dare un cenno di spiegazione di certi concetti che fu necessario riprodurre nella loro integrità anche di espressione, dove era maggiore il bisogno di farlo.

b) LA VITA E LE OPERE DI GUGLIELMO D'OCCAM

Non è compito di questo studio iniziare ricerche intorno alla vita di Guglielmo d'Occam, e darne una narrazione critica che esaurisca l'argomento, come dovrebbe fare uno storico che imprendesse a scrivere intorno al nostro una monografia. Ciò non vuol dire però che essa si deva del tutto trascurare, se per lo contrario le notizie anche molto scarse che saremo in grado di offrire, varranno a meglio lumeggiar l'opera del filosofo che a noi interessa investigare.

Invero pochissimo sappiamo della vita di Guglielmo d'Occam, ed anche quei monchi accenni che abbiamo, non sono esenti da dubbi e da oscurità. Certo cercar di ricostruire sui documenti (e credo se ne potrebbero rinvenire da chi si mettesse con proposito deliberato) la vita di quest'uomo che tanta parte ebbe nelle gravissime lotte religiose e politiche che travagliarono il XIV secolo, sarebbe storicamente e moralmente utile. La sua figura infatti, quale ce l'ha foggiata la tradizione, non è di quelle che s'intendano facilmente, cosicchè mentre gli storici avversari della Chiesa ebbero campo di fare l'apologia di questo risoluto avversario dei papi e della Scolastica, d'altra parte gli storici cattolici non gli risparmiarono il loro sdegno e la taccia di superbo e di prezzolato. Quale la sua fisonomia vera? Forse nè l'una nè l'altra; forse egli fu, almeno per gran parte della vita, uno di quegli strani tipi medievali, pronti a sacrifi-

Digitized by Google

care la vita per un'idea, che noi, figli di un'epoca così diversa, non comprendiamo ormai più nel loro giusto valore.

Patria di Guglielmo fu il villaggio di Occam (1) nella contea di Surrey (2) in Inghilterra, donde il suo cognome: di chi sia stato figlio, e in che anno precisamente sia nato non si sa; probabilmente dovette essere intorno al 1270, se, come vogliono alcuni storici, rivolse un suo libello teologico-politico contro Bonifacio VIII, il quale, è noto, morì nel 1303.

Il Lindsay dice che una tradizione lo fa entrare ancor giovinetto nell'ordine dei Francescani (3), ma lo Stöckl afferma invece che si fece frate solo in età avanzata (4); con qual fondamento del resto asseriscano l'uno e l'altro la loro notizia, non lo so.

Studiò ad Oxford ed a Parigi, dove udì come discepolo il suo correligionario Duns Scoto, che sarebbe divenuto poi l'oggetto principale delle sue strenue lotte filosofiche. Lo Scoto però all'Occam dovè esser assai probabilmente maestro fin da quando questi studiava nella patria università inglese. Infatti il *doctor subtilis* aveva insegnato qualche anno ad Oxford prima di venir a Parigi, di ottenervi la licenza in teologia, e di coprire in quell'università una cattedra, che pare tenesse fra il 1304 e il 1308, anno in cui fu inviato dal generale dell'Ordine a Colonia (5). In un luogo o nell'altro ad ogni modo, ciò non presenta molto interesse; quello che ci preme notare si è che con tutta probabilità il nostro ebbe l'agio di ascoltare lungamente Duns Scoto, arrivando così a possederne con molta larghezza le dottrine, e maturando insieme nelle reazioni del suo pensiero ribelle alle intemperanze del maestro, e forse nella discussione, che non era estranea alle scuole, le sue critiche profonde e il suo nuovo sistema. Stando poi a Parigi, e prima di esservi nomi-

(1) Adotto questa grafia latinizzata, come la più semplice in mezzo alle svariatissime adoperate dagli storici. Essa del resto è la più usitata anche in Inghilterra, dove vien preferita alla indigena OCKHAM. (Vedi. *Chamber' Encyclopaedia*, Vol. VII p. 573, voce Occam).

(2) Lo sostenne per primo il WADDINGO, contro il Volaterrano che aveva detto l'Occam Spagnolo (*Annales ordinis minorum*, Lugduni prima metà del 1600, vol. III, anno 1308, p. 93).

(3) *Enciclopedia Britannica*, vol. XVII, voce Occam.

(4) STÖCKL, *Geschichte der Phil. des Mittelalters*.... cit., tomo II, vol. III, p. 986.

(5) Di queste due date la seconda è certa, la prima è soltanto probabile. Vedi PLUZANSKI — *Saggio sulla fil. di Duns Scoto*..... cit., p. 16 e 21.

Digitized by Google

nato professore, egli dovette senza dubbio frequentare anche le lezioni dei precursori del terminismo, Pietro Aureolo e Durando di S. Porziano; sappiamo infatti che si distinsero ambedue in quell'università nei primi anni del XIV secolo.

Ma poco dopo verso il 1320 Guglielmo d'Occam era ormai professore famosissimo (1); i suoi insegnamenti destavano grande rumore, ed i discepoli lo riverivano come il capo di una scuola nuova, e lo onoravano dei titoli di *venerabilis inceptor* e *doctor invincibilis*. Probabilmente intorno a quel tempo scrisse la maggior parte delle opere filosofiche cui è consegnato il suo sistema terministico, certo, come avremo occasione di accennare, le più importanti (2).

Da quel punto però la sua attività, che fino allora era stata si può dire esclusivamente scientifica, muta d'aspetto, e il nostro comincia a prender parte alle lotte religiose che allora infestavano la Chiesa, per finire a diventar poi, attraverso allo scisma, eretico, e formidabile arma politica nelle mani di Lodovico il Bavaro. Veramente egli fin dal principio del secolo nella funesta lotta fra Bonifacio VIII e Filippo il Bello aveva parteggiato per il re di Francia, e ne resta documento un libello pubblicato dal Goldast (3); ma quali conseguenze questo atto gli procurasse non sappiamo. O egli dovette ritrattarsi, o la mutata politica del papato verso il superbo e prepotente Filippo ed i suoi amici gli valse il perdono. Certo da allora fino al momento a cui siamo arrivati colla narrazione pare egli sia stato quieto occupandosi di filosofia, e non inviso ai capi della Chiesa.

(1) Vedi HAURÉAU, *La philosophie scolastique*... cit., vol. II, p. 411.

(2) M'induce a ritenerlo oltre che un'osservazione che farò più innanzi, e il fatto delle forti preoccupazioni religiose e politiche che distrassero l'Occam negli anni successivi, anche una frase del VADDINGO, il quale parlando delle opere filosofiche del *venerabilis inceptor* dice: « *quae comuni scholasticorum methodo vel scripsit in Aristotelem, vel in libros sententiarum, vel elaboravit absque bile ante indignationem conceptam contra Ioannem Pontificem*... » dunque prima di lasciare l'insegnamento all'università di Parigi (*Annales ordinis minorum*... cit., vol. III, p. 554).

(3) Porta per titolo: *Disputatio super potestate ecclesiastica praelatis atque principibus terrarum commissa*, e si trova nel tomo I del *Monarchia sancti Imperii Romani* (Hannover 1612, vol. 3), p. 13. Alcuni storici però, non credendo che Guglielmo d'Occam abbia preso parte alla lotta fra Filippo e Bonifacio, dubitano dell'autenticità di questo scritto, (Vedi *Chamber' Encyclopaedia*, loc. cit.).

Digitized by Google

Ma tostochè risorsero le lotte caratteristiche dell'Ordine francescano al tempo di Giovanni XXII, e ritornò a fiorire la setta degli spirituali, ritroviamo il nostro sulla scena. Nel 1322 Luca Waddingo ce lo designa presente al tumultuoso Capitolo di Perugia in qualità di provinciale d'Inghilterra (1). D'allora forse incomincia la sua ribellione aperta, e insieme con alcuni compagni egli si dà a girar per l'Italia predicando la povertà di Cristo, e bollando colla parola e cogli scritti come eretici il papa ed il clero, che, nonostante il divieto divino, osavano possedere non solo, ma si preoccupavano delle cose della terra, e nuotavano nella lussuria. Nel dicembre del 1323 lo raggiunge in Bologna l'intimazione del papa, ed è costretto a recarsi ad Avignone per difendersi (2).

Che cosa però sia accaduto in seguito non sappiamo; da quel tempo noi perdiamo di vista l'Occam, e non ritroviamo notizie di lui che nel 1328. Egli è coi suoi correligionari e compagni di lotta Buonagrazia da Bergamo e Michele da Cesena, generale dell'Ordine, custodito in Avignone e s'istruisce il processo contro di loro. Essi però, per evitare una condanna forse capitale, trovano modo di mettersi d'accordo con Lodovico il Bavaro, in lotta col papa per i diritti d'investitura, e la notte del 26 maggio riescono a fuggire su una galea dell'imperatore tedesco, rifuggiandosi presso di lui e giurandosi suoi alleati (3).

E qui si può dire cominci un terzo periodo della vita del nostro, e il meno simpatico; perchè, dichiarato scismatico ed eretico e scomunicato dal papa, egli si getta a difendere ad ogni costo la causa del superbo monarca tedesco. *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*, è la frase che volgarmente si suol portare per riassumere la sua linea di condotta; e certamente essa designa una dedizione poco onorevole, specie quando entrino in campo interessi nei quali v'hanno diritti indipendenti da qualunque prepotenza possano permettersi indisturbati i dominatori del mondo.

Guglielmo d'Occam, sotto la protezione dell'imperatore e stando sempre presso di lui, lancia contro Giovanni XXII terribili li-

(1) WADDINGO, *Annales ord. min....* cit., Vol. III, anno 1322, pag. 283.

(2) WADDINGO, op. cit., vol. cit., anno 1323, p. 299. Vedi anche FLEURY, *Hist. eccles.* (Parigi 1742, vol. 36), libr. XCIII, c. VI.

(3) Vedi FLEURY, op. cit., libr. cit., cap. LIII.

Digitized by Google

belli che sorpassano ogni audacia, dove rifiuta e sconfessa le bolle papali come eretiche, e pretende di dimostrare la supremazia del potere temporale sullo spirituale, frammischiando ad argomenti politici a volte genialissimi argomenti teologici e dialettici piegati forzatamente ai suoi voleri; e spinto per la china ruinosa delle sue dedizioni, giunge perfino a giustificare l'imperatore d'un matrimonio adulterino, che questi avea fatto contrarre per avidità politica a suo figlio (1).

Dove, quando e come morisse Guglielmo d'Occam non sappiamo fin qui con precisione. Le notizie tramandateci dagli storici francescani lo fanno morire a Monaco, dove anzi si dice essere egli stato sepolto nella cripta di quel convento dei minori; e ciò è probabile essendo Monaco la residenza dell'imperatore, e il focolare quindi delle lotte da lui sostenute. Ma assai incerta è la data; chi infatti propone il 1342, chi il 1347 e il Waddingo vorrebbe arrivare fino al 1349 e 50 (2). E neppure si sa, se egli morisse riconciliato o meno colla Chiesa, per quanto alcuni dei suoi difensori si sforzino di provarlo, asserendo anzi che in prova della sua sottomissione al papa egli avrebbe rimesso al nuovo Generale dei Francescani, nominato appunto dal pontefice, il sigillo ufficiale dell'Ordine, che a lui avea consegnato morendo Michele da Cesena (3).

Dalle poche notizie riferite quassù intorno alla vita di Guglielmo d'Occam non esce certo ben delineata la figura del filosofo inglese. Cosicchè chi mosso da idee preconcette volle vedere in lui quasi un precursore cosciente di tempi nuovi, un martire fedele ad ideali intraveduti ed affrettati coll'opera risoluta ed assidua, mi pare non abbia interpretato a dovere la storia, ed un poco abbia giocato di fantasia. Erano tempi quelli in cui vivere equivaleva a lottare, in cui tutti gli uomini d'azione e di pensiero s'agitavano, spinti dal bisogno di scuotere il giogo

(1) Vedi STÖCKL, *Geschichte der Phil. des Mittelalters*.... cit., tomo II, vol. III, p. 988. A quest'ardua questione l'Occam dedicò tutto intero uno dei suoi libelli.

(2) WADDINGO dice esser falso che l' Occam sia morto nel 1347, ed asserisce d'aver trovato menzione di lui in una cronaca nell'anno 1349, dopo la morte di Lodovico il Bavaro; sarebbe dunque morto o nel 1349 o nel 50 (*Annales ord. min*.... cit., Vol. III, anno 1347, p. 549, 50).

(3) Vedi LINDSAY, *Enciclopedia Britannica*... loco cit.

Digitized by Google

antico e ormai troppo pesante delle consuetudini medievali, e di trovare nuove forme di vita meglio adatte ai bisogni nuovi. L'Occam si dovrà considerare, è giusto concederlo, come un tipo del suo secolo, ma come un solitario non mi pare; l'opera sua fu feconda, specie dal punto di vista filosofico, di applicazioni profittevolissime ai nuovi indirizzi del pensiero, ma non fu se non un portato naturale (splendido se vogliamo, perchè figlio del genio) della piega che aveva preso la speculazione.

D'altra parte chi, mosso da zelo verso la Chiesa, biasimò senza ritegno l'opera specialmente politica dell'Occam, neppure, a mio credere, giudicò rettamente. Per quel che noi ne sappiamo, non siamo autorizzati a ritenere che il nostro abbia agito in mala fede spinto dall'odio contro persone od istituzioni, ed abbia prostituito la sua coscienza a chi gli poteva prestar man forte per disfogare la sua rabbia. Un punto sul quale mi preme insistere, perchè ha non poca importanza onde interpretare equamente anche il suo pensiero filosofico, è la buona fede che dovette guidare questo strano apostolo delle idee ribelli. Le opinioni eretiche degli spirituali, le quali assai strettamente si legano coll'acre polemica sostenuta dal fiero frate contro l'ingerenza del potere della Chiesa nelle cose dello Stato, erano assai diffuse, e sostenute da uomini di forte pensiero e di terribile potenza dialettica; l'Occam vi si mise per entro, e il suo ingegno lo portò al primo posto. Fu trasportato dalla passione, il culto superstizioso d'una dottrina esagerata lo condusse fino ad un punto a cui non era lecito arrivasse un cristiano convinto (e tutti gli uomini di quel tempo lo erano), ma mala fede, a mio vedere, non vi fu.

Noi, ho detto anche poco fa, non arriviamo così facilmente a formarci un concetto esatto della psichicità di quegli uomini che divenivano lancie spezzate d'un'idea, e per essa soffrivano qualunque disagio; però, se pur è duro convincersi della rettitudine d'intenti di cotali anime, se par quasi mal fatto rendere omaggio alle passioni grandiose (pur riconoscendo che passioni, e funeste per le loro conseguenze, esse furono) di quei rudi tipi medievali, è giusto che così facciamo, per non rischiare di togliere alla loro storia la sua vera impronta, e di costringere tutto il vario agitarsi dello spirito umano nei caratteri morali di un'epoca sola.

Per lo che io stimo eccessivo il giudizio che dà della condotta

Digitized by Google

politica del nostro Alberto Stöckl. Cominciando dal constatare un fatto indiscutibile, e vero anche nel caso di cui ci occupiamo, — « è degno di nota che la ribellione alla Chiesa finisce sempre in una servilità venduta al potere del mondo », — il nobile storico tedesco non sa risparmiare il suo disprezzo per un presunto basso interesse dell'Occam, e continua: « una teologia colla « livrea » del potere del mondo offre senza dubbio maggiori vantaggi, che una teologia colla « livrea » della Chiesa » (1). E questo, secondo me, non si può asserire, senza incorrere in un apprezzamento azzardato.

Ordunque la figura del *venerabilis inceptor* non è niente affatto quella d'un leggendario pioniero di future civiltà, come alcuni vollero foggiarsela, ma un semplice portato del tempo in cui il frate inglese comparve. Certo egli emerse su tanti altri per il suo ingegno fortissimo; fu, direi quasi, un'espressione molto accentuata dello spirito di quei tempi che non avevano ancora dimesso la rozzezza medievale, ed erano intanto agitati dalla mania di vagliare ab imis, alla stregua di una severissima critica nuova, ogni ordinamento sociale e tutto il patrimonio del pensiero dell'epoca che scompariva, ma non per questo egli merita titoli e culti speciali. Però se è giusto togliergli quell'aureola di grandiosità mitica che gli pose intorno la leggenda, non si dève per questo deprezzarlo fino a crederlo un basso egoista; fu superbo, fu accecato quasi da passioni violente, ma non sono questi difetti di lui solo, sono difetti di tutti gli uomini del suo tempo, ed egli più grande degli altri li ebbe in altissimo grado. Tutto sommato, anche sfrondata di ogni aureola inconsulta di celebrità, la figura morale di Guglielmo d'Occam, a mio vedere, s'impone per una certa grandezza fiera, e rispecchia mirabilmente l'impronta dell'epoca sua.

Tutto questo farebbe credere ch'egli dovesse essere anche in filosofia un demolitore spietato, un polemizzatore mordace ed intollerante, un affermatore sicuro e risoluto.

Niente di meno fondato. Chi si fa a studiare attentamente l'opera del nostro separa assai volontieri, come furono separati nella storia i momenti della loro composizione, gli scritti teologico-politici da quelli filosofici. Se nei primi tu trovi il pole-

(1) Stöckl, *Geschichte der Philos. des Mittel...* cit., tomo II, vol. III, p. 988.

Digitized by Google

mizzatore feroce ed insultante, il ribelle, nei secondi invece vedi lo Scolastico. Il metodo, a dir vero, non è più quello lucidissimo di S. Tomaso, e lascia un poco la sua rigida uniformità per prendere qualche volta movenze più libere, per quanto sempre inspirate all'accasciante schematismo caratteristico della Scuola (siamo ancora ben lontani dalla forma espositiva dei nostri trattati!); ma non manca la cura di provare e riprovare le affermazioni nuove, non manca l'abitudine di sviscerare tutto l'argomento con una finissima, e in certi casi terribilmente oscura, dialettica, ricercandone le più riposte fibre, ed anche quelle notomizzando rigorosamente; non manca infine nella polemica la parsimonia straordinaria nelle citazioni di nomi, e l'ommissione di qualunque fronzolo estraneo alla rigida esposizione e critica (anzi alle molte critiche) della dottrina impugnata.

L'Haureau dice, parlando dei libri di Guglielmo d'Occam, che egli è tale scrittore che quando s'è letta attentamente una delle sue principali opere filosofiche, si conosce tutto il suo sistema; ed ha ragione (1). L'Occam non è un pensatore che rifugga dal ripetersi, o meglio dal confortare con sempre nuove prove le sue dottrine; tu lo sorprendi quasi preoccupato di certificare sè stesso della giustezza del suo pensiero; e spesso peritoso nell'affermare risolutamente le sue audaci novità. Qualche volta egli porta innanzi più opinioni egualmente atte a risolvere un problema, ma non trova di potersi decidere per nessuna; qualche altra accatasta argomenti su argomenti per provare ciò che magari è costretto infine a ritener un punto di fede piuttosto che un vero dimostrabile. E tutte queste perplessità (il suo sistema invero era tale da lasciargliene parecchie!), come pure una cotal cura di discostarsi il meno possibile dalle fondamentali dottrine del peripatismo scolastico, e di restar fedele ad un pensiero filosofico rigorosamente dimostrato, formano per noi i caratteri principali del suo pensiero, ed un forte motivo per difendere le sue opinioni concettualistiche dall'accusa di nominalismo.

È bene che ciò sia notato fin d'ora: il *venerabilis inceptor* non intese, a mio parere, di opporsi alla sintesi fondamentale della Scolastica, nè ebbe in animo di soppiantare la filosofia dei suoi padri con un sistema totalmente nuovo. Insofferente delle intemperanze dei realisti suoi contemporanei, e spirito eminente-

(1) HAUREAU, *La philosophie scol...* cit., vol. II, p. 422.

Digitized by Google

mente critico, egli volle ricondurre le menti a speculazioni robuste e vitali, e per questo mise in capo al suo sistema il motto di Duns Scoto: *Pluralitas non est ponenda sine necessitate.* Se poi le necessità del pensiero che ormai evolveva, e le sue critiche troppo audaci lo portarono al terminismo, ciò fu quasi senza ch'egli se n'accorgesse; perchè quando avesse potuto misurare le conseguenze delle sue dottrine, tante cose avrebbe senza dubbio modificate o chiarite più perspicuamente secondo l'intenzione sua, di quello che non abbia fatto.

Questi, secondo me, i caratteri del pensiero di Guglielmo d'Occam, che dal mio studio appariranno, spero, con sufficiente chiarezza. Essi fanno, è vero, uno strano contrasto colla figura morale rude e violenta del nostro, ma non sono per questo inesplicabili, anzi confortano, mi pare, la mia sentenza che l'Occam non volle mai essere, nè fu un precursore audace e convinto di tempi nuovi, ma soltanto un uomo del suo tempo, spinto da forte desiderio di ridar vita al pensiero infiacchito in filosofia, trasportato nella vita dalle passioni caratteristiche del secolo XIV.

Ed ora, prima di venire a discorrere del problema degli universali nella filosofia di Guglielmo d'Occam, diciamo una parola delle opere di lui.

Esse si possono dividere in due categorie ben distinte, quelle di argomento teologico-politico, e quelle di argomento filosofico. Abbiamo già accennato come siano diversissimi i caratteri delle une e delle altre, tanto che, a mio vedere, è ozioso far questione, se le opere filosofiche abbiano esercitato un influsso sulle altre, o se esistano fra questo gruppo e quello di scritti rapporti di qualsiasi genere; essi rispecchiano infatti due aspetti dell'attività del nostro del tutto distinti.

Gli scritti teologico-politici, libelli o violente invettive sotto forma di dissertazioni più o meno brevi e cavillose, appartengono quasi tutti all'ultimo periodo della vita del nostro, e furono in parte raccolti, ancora nel principio del 1600, dal Goldast (1), e recentemente studiati, sia insieme con tutta la letteratura ricchissima dell'argomento, sia separati; rinvio quindi chi volesse

(1) GOLDAST, *Monarchia Sancti Imperii Romani...* cit., passim. Però non tutte le opere politiche dell'Occam sono qui contenute, alcune sono pubblicate anche in altri autori.

Digitized by Google

interessarsene ai lavori che se ne occupano, perchè non è mio compito dirne di più (1).

Quanto alle opere filosofiche, non si sa precisamente quando siano state composte, e manca quindi la possibilità di darne un indice cronologico. Pare ad ogni modo che si debbano assegnare agli anni in cui l'Occam era a Parigi, ed è invero razionale che di quel tempo egli scrivesse e per i bisogni della scuola e per gli studiosi i suoi lavori originali e i suoi compendi di logica, il commento a Boezio ecc., e specialmente i *Quodlibeta* (l'opera forse più importante), che col loro titolo stesso indicano a quale ufficio quei componimenti dovettero servire (2).

Per seguire un criterio qualsiasi io citerò queste opere nell'ordine in cui furono stampate. Avverto però che non tutte si trovano a stampa; alcune, se dobbiamo credere al Waddingo, dovrebbero esser tutt'ora manoscritte nella Biblioteca nazionale di Parigi (3), e forse sono sperdute nell'immensità di codici ivi raccolti. Però non se ne ha notizia, e l'Haureau stesso, che molte opere filosofiche medievali, prima sconosciute, esumò in quella ricchissima miniera, rinunciò a fare ricerche in proposito,

(1) Vedi fra le opere straniere RATTBERG, *Occam und Luther... cit.;* LINDSAY *Occam and his Connexion with the Reformation.* Brit. Quart. Review. Luglio 1872; RIEZLER *Die litterarischen Wiedersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers.* Berlino 1874; e fra le nostrane: SCADUTO, *Stato e Chiesa negli scritti politici dalla fine della lotta per le investiture fino alla morte di Lodovico il Bavaro.*

(2) Ecco che cosa dice a proposito della *Quaestiones quodlibeticae*, il cui significato restò lungamente ignoto agli storici, il MANDONNET: « Les disputes quodlibétiques étaient des disputes extraordinaires que les maîstres tenaient une ou deux fois par an aux approches de Pâques et de Noël. Elles se distinguaient des disputes ordinaires en ce que les suyets en étaient multiples et proposés librement par les auditeurs, maîtres ou étudiants. Le maître, ou le bachelier sous la direction du maître, répondait aux diverses difficultés qui lui étaient soumises sur chaque matière, et le lendemain, ou un des jours suivants le maître reprenait les questions et les difficultés dans son école: il groupait les sujets souvent fort disparates dans le meilleur ordre possible, et résolvait définitivement les difficultés. Cet acte scolaire final s'appellait déterminer, ou *determination*. Les écrits nombreux qui nous sont restés depuis la seconde moitié du XIII siècle sous le nom de *Quodlibeta* ne sont pas autre chose que ces détermination ultimes, résultat des disputes extraordinaires dites quodlibétiques » (*Siger de Brabant...* cit., Avant-propos. p. XCIX).

(3) Però i cataloghi dati dal Waddingo e da altri storici sono tutt'altro che attendibili, e se si volesse studiarli si troverebbero in essi molte citazioni gratuite od errate.

Digitized by Google

ritenendole cosa superflua per la conoscenza del sistema occamistico (1); pare infatti che le opere principali sieno quelle conosciute, le altre non avrebbero forse se non un valore di curiosità storica.

Ecco dunque l'elenco delle opere filosofiche a stampa di Guglielmo d'Occam.

I. *Quodlibeta septem*, Parisiis 1487; Argentine 1491, in fol. È una raccolta di dissertazioni di genere svariato in sette libri, raggruppate forse dagli editori sotto alcuni titoli principali (2). Non è naturalmente un'esposizione sistematica, ma nessuno che voglia ben comprendere il pensiero dell'Occam, può esimersi dal leggere quest'opera, che io ritengo la più importante, come quella dove tutta la filosofia e la teologia del *venerabilis inceptor* viene con maggiore o minor estensione esposta.

II. *Summa totius logices* o *Tractatus logices in tres partes divisus*, Parisiis 1488, e ristampata poi parecchie volte.

III. *Quæstiones in libros Phisicorum*, Argentine 1491; 1506, in fol. Opera fattasi molto rara, e di una certa importanza per chi volesse studiare la filosofia naturale secondo l'Occam. In essa però egli mostra scarsa originalità.

IV. *Quæstiones et decisiones in quattuor libros sententiarum*, Lugduni 1495, in fol. È un lavoro poderosissimo e ricchissimo. I famosi libri delle Sentenze vi sono commentati con grande larghezza, tanto che molte volte vien dimenticata la forma di commentario per veri e propri trattati su vari punti di filosofia e di teologia. Insieme coi *Quodlibeta* costituisce l'opera fondamentale in cui tutto il sistema dell'Occam è esposto e largamente sostenuto e difeso.

V. *Centilogium theologicum*, Lugduni 1496.

VI. *Expositio aurea super totam artem veterem, videlicet in*

(1) HAURÉAU. *La phil. scol...* cit., vol II, p. 422. E' noto poi come l'Haurèau fosse conservatore dei manoscritti nella Biblioteca Nazionale, ed è conosciutissima la sua pubblicazione periodica: *Notices et extraites de ms. lat. de la bibl. nation...* cit., che uscì in 6 volumi per vari anni dal 1860 in poi.

(2) Ecco gli argomenti principali intorno a cui sono raccolte le molte questioni trattate nei *Quodlibeta: De unitate Dei; De infinitate Dei; De causalitate Dei; De Verbo respectu naturæ assumptæ; De sacramento Eucharestiae; De creatura in genere; De Virgine gloriosa; De angelis; De homine et forma eius; De actibus intellectus; De voluntate et actibus eius; De actu voluntatis meritorio; De caritate et gratia; De fide; De spe; Elementum Causa; De logicalibus et methafisicalibus; De quantitate; De relationibus; De grammatica.*

Digitized by Google

Porphyrii praedicabilia et Aristotelis praedicamenta, Bononie 1496, in fol. È un larghissimo e spesso noiosissimo commento dell'*Introductio* porfiriana e di alcuni libri logici di Aristotele. Secondo me, a questo lavoro diedero origine le lezioni che il nostro dovette tenere all'Università di Parigi; quei commenti sottilissimi, quegli arzigogoli dialettici hanno infatti tutta l'impronta dello sforzo mentale, in cui allora esisteva il valore principale di un dottore, voglioso di primeggiare. Questo commento forma poi il fondamento dell'opera seguente:

VII. *Maior summa logices*, Venetiis 1522, in 4°, e della *Summa logices* che abbiamo citato più su; le quali sono esposizioni sintetiche della logica, per noi, meno in alcuni punti, di assai scarso interesse, come quelle che si occupano di tutte le sottilissime, ed in parte oziose, questioni di logica formale che erano il pane quotidiano della Scuola, ma furono trascurate, appena il medio evo tramontò.

Come si vede, le opere occamistiche a stampa sono parecchie, e dovettero esser molto lette; ma data l'epoca in cui furono impresse, sono ormai divenute assai rare, e perciò difficili ad aversi per chi voglia occuparsene. E' davvero doloroso che il pensiero di questo grande filosofo non si possa avvicinare colla stessa facilità come possiamo fare di molti altri. Certo non tutti i suoi scritti meritano l'onore di una ristampa, ma se qualcuno si ponesse a darci un'edizione critica dei *Quodlibeta*, dei commenti ai libri delle Sentenze, e forse di brani di altri scritti, io credo farebbe opera utilissima alla storia della filosofia e contribuirebbe a far conoscere un pensatore da cui molto si può apprendere, non solo per le verità che disse, ma ancora per gli errori in cui incorse, o che occasionò. E' quindi da augurarsi che, in tanto rinverdire di ricerche e di studi di filosofia medievale, anche le opere di Guglielmo d'Occam trovino presto un intelligente editore.

Digitized by Google

CAPITOLO IV.

LA CONTROVERSIA DEGLI UNIVERSALI:

Guglielmo d'Occam e il terminismo.

a) INTRODUZIONE

Così siamo giunti alla parte che vorrei dire la più importante del mio lavoro, come quella che si propone di studiare colla necessaria larghezza il problema degli universali in un sistema complesso e profondo, e di coglierne la significazione esatta ed il giusto valore.

Come ho altrove accennato, il problema che m'interessa non è tale che si possa isolarne la trattazione, ma è necessario estendersi anche ad altre dottrine che lo preparano e lo fondamentano; talchè avremo occasione di scorrere tutta la gnoseologia di Guglielmo d'Occam, almeno ne' suoi punti fondamentali. Essa costituisce infatti uno dei capisaldi del sistema occamistico, nè si può prescindere dal suo studio, qualunque aspetto delle dottrine del *venerabilis inceptor* si voglia investigare.

Certo sarebbe bello e di grande interesse il poter raccogliere in un'esposizione unica ed ordinata tutta la sintesi filosofica e teologica del nostro, la quale presenta non poche novità rispetto ai filosofi medievali anteriori, ed ha una speciale importanza per le sorti del pensiero posteriore; però, non solo ciò sarebbe del tutto superfluo per noi, ma esigerebbe una monografia a sè, la quale eccederebbe di necessità i limiti del mio studio. Io invece mi restringo alle sole dottrine che è necessario investigare per giungere alle conclusioni che il mio argomento richiede.

Fu Guglielmo d'Occam nominalista? Ecco la prima domanda cui è d'uopo rispondere. E se non lo fu, qual'è il valore della sua dottrina dell'universale? E in quale rapporto questa si trova

Digitized by Google

col pensiero degli altri dottori che nella Scolastica furono detti nominalisti? Ecco le altre domande. Alle quali come avremo risposto, ci sarà lecito concludere, se è giusto che il pensiero medievale cristiano sopporti la taccia di aver dato origine e ricetto alle teoriche irrazionali del nominalismo, o se si deve purgarlo di tale accusa.

Ho raccolto il mio studio in tre capi, nel primo dei quali viene esaminata la dottrina occamistica del meccanismo intellettivo, nel secondo la teorica del concetto, nel terzo finalmente il problema degli universali (1). All'esposizione poi, condotta secondo i criteri che mi parvero più razionali (la coordinazione delle varie parti è però spesso artificiale, non avendo l'Occam lasciato un'opera sintetica), ho accompagnato un'interpretazione nella quale, oltre che dei risultati rigorosi della critica, ho creduto doveroso tener conto anche delle intenzioni del nostro, secondo esse si fanno strada qua e là in vari accenni delle sue opere, perchè mi parve di speciale importanza apprezzare quelle persuasioni, diremo così, morali che tenevano avvinto Guglielmo d'Occam al pensiero medievale, anche in mezzo a dottrine bacate dal germe della dissoluzione.

b) LA TEORIA DELL'INTUIZIONE

Per intendere a dovere la teoria del concetto in Guglielmo d'Occam è necessario prendere le mosse dalle sue concezioni sul processo intellettivo e cogitativo, le quali in parte si separano, almeno apparentemente, dalle dottrine tradizionali.

Guglielmo d'Occam non nega la conoscenza sensitiva, e conserva così uno dei punti fondamentali della gnoseologia scola-

(1) Oltre alle opere originali ed a quelle dei discepoli, per il sistema di Guglielmo d'Occam puoi consultare le esposizioni che ne fanno (cito i principali): STÖCKL, *Geschichte der Phil. des Mittelalters*.... cit., volume II, tomo III, p. 988 e segg.; HAUREAU, *La philos. scolastique*... cit., vol. II, p. 422 e segg.; e la sintesi breve ma chiarissima del DE WULF, *Hist. de la philos. medievale*.... cit., p. 350 e segg. Fra le trattazioni speciali poi: per la psicologia: WERNER, *Die nominalisirende Psycologie der Scolastik des späteren Mittelalters*.... cit.; per la dottrina della conoscenza: SIEBECK, *Occam's Erkenntnisslehre in ihrer historiscen Stellung*. Archiv für Gesch. der Philosophie 1897, p. 317 e segg.; per la logica: PRANTL, *Geschichte der Logik*..... cit., vol. III, p. 331 e segg.

Digitized by Google

stica (1): ma nel tempo stesso che egli ammette quella funzione, di cui non poteva, per le abitudini del pensiero medievale, far senza, le infligge poi ripetutamente tali colpi da renderne quasi vano l'ufficio. Su tale argomento dovremo tornare parlando della sua critica delle specie conoscitive; intanto fin d'ora ci imbattiamo in una novità pericolosa.

L'Occam infatti non fa dipendere le due forme di conoscenza essenzialmente differenti, l'intuitiva cioè e la riflessiva, attestateci per mezzo dell'esperienza interna, dalla diversità profonda che intercede fra la potenza sensitiva e l'intelligenza, perocchè egli ritiene la semplice intuizione sensibile insufficiente a formare insieme coll'attività intellettuale riflessiva ed astrattiva le nostre cognizioni intorno alla realtà esteriore (2).

Infatti, o si deve ammettere che la conoscenza sensitiva è propria dell'anima stessa, in cui risiede l'intelletto, e ciò è contrario all'esperienza non solo, ma farebbe sì che un'anima, separata per volere di Dio dal corpo, fosse suscettibile di tutte le sensazioni esteriori tali, quali avvengono nell'uomo, cosa che niuno ritiene per vera: o si deve sostenere che la conoscenza intuitiva dei sensi è propria del corpo (o, se così voglia dirsi, di un'anima in certo modo corporea), e allora gli angeli non potrebbero avere nessuna intuizione del mondo che li circonda, sarebbero meno perfetti dell'uomo, ed anche questo ripugna (3).

(1) OCCAM. — Libri sententiarum: II, qu. 22. H. *In homine, præter animam intellectivam, est ponere aliam formam scilicet sensitivam, super quam potest agens naturale corrumpendo et producendo.* — E questa distinzione, colla solita abbondanza di ragionamenti, sostiene anche nei Quodlibeta: II, qu. 10. *Utrum anima sensitiva et intellectiva in homine distinguantur realiter.* — In riguardo poi alla conoscenza sensitiva dice esplicitamente (ivi): *Sensationes sunt subiective in anima sensitiva mediate vel immediate: et non in anima intellectiva subiective: ergo distinguuntur. Maior patet, quia nihil aliud potest assignari subiectum sensationum nisi anima sensitiva vel potentia. Et si potentia sit accidens animæ erit subiective in anima sensitiva: probatur, quia aliter omnis apprehensio animæ sensitivæ esset intellectio, quia esset subiective in anima intellectiva. Similiter tunc anima separata posset sentire....*

(2) L'Occam si occupa anche della conoscenza dei processi stessi del nostro pensiero, e ne investiga il carattere. Vedi, per es., in Quodlibeta: I, qu. 14. *Utrum intellectus.... cognoscat actus suos intuitive;* ed altri punti. Per noi però questo problema non ha un interesse diretto, e non lo studieremo di proposito. Se ne potrà trovare soltanto qualche cenno, dove esso possa sembrare necessario.

(3) OCCAM. — Quodlibeta: I, qu. 15. *Utrum intellectus..... cognoscat intuitive sensibilia. — Non est dicendum quod visio sensitiva recipitur in anima*

Digitized by Google

Di più la conoscenza sensitiva è sì causa occasionale della intellettiva, ma non può essere oggetto dell'*assensus*, di una conoscenza *complexa*, insomma di un giudizio intellettuale, perchè nell'atto riflessivo *videns et assentiens debet esse idem numero*, mentre qui si tratta di due forme distinte. D'altra parte noi abbiamo la certezza che l'intelletto conosce evidentemente le proposizioni contingenti o particolari, formate sugli oggetti sensibili, dunque è necessario che essa contenga in sè stessa gli elementi per la conoscenza riflessiva o complessa (1).

Per ciò Guglielmo d'Occam sostiene l'esistenza d'una *cognitio intuitiva* nell'intelletto, nella quale trovano il loro principio le notizie che noi abbiamo delle cose. E che questa sia conforme a verità egli prova e colla ragione e coll'esperienza. Per mezzo della ragione, perchè lo spirito separato dalla materia deve avere una conoscenza intuitiva delle cose, nè questa può essere sensitiva (essendovi estraneo il senso) ma intellettiva: come altrimenti, ad es., gli angeli potrebbero aver contezza delle cose sensibili? Per mezzo dell'esperienza, perchè il fanciullo il quale non ha ancora una notizia riflessa di qualche cosa, impiega pure già una tal quale conoscenza intuitiva. Dunque la conoscenza

intellectiva: sed recipitur in corpore vel in anima distincta ab anima intellectiva in corpore. Si enim reciperetur in anima intellectiva, anima separata saltem per potentiam Dei posset habere in se omnem talem sensationem et sentire, quod non videtur esse verum: quia, si sic, angelus careret aliqua perfectione naturali.... Si autem sunt diversæ formæ, sicut credo quod sunt, tunc dico quod visio sensitiva non sufficit ad causandum assensum propositionis contingentis, quamvis sufficiat ad causandum actum in appetitu sensitivo: quia non est simile, eo quod eadem forma tunc esset subiectum sensationis et actus appetendi. Si dicis quod intellectiva et sensitiva non distant situ, hoc non valet, quia idem numero debet esse videns et assentiens.... — Non si meravigli il lettore di trovare una proposizione teologica come sostegno di una dimostrazione filosofica, perchè da quel scetticismo che s'infiltra per ogni parte nel suo sistema, l'Occam cercò rifugio nel dato per lui sicuro ed indiscutibile della fede, ed accentuò d'assai il valore preminente della credenza al confronto della dimostrazione razionale. In relazioni di tal fatta dovremo imbatterci più volte nel corso di questo studio.

(1) OCCAM. — Quodlibeta: I, qu. 15. *Visio sensitiva est causa potentialis visionis intellectivæ, sed non est causa potentialis assensus sine visione media, quia notitia complexa præsupponit notitiam incomplexam in eodem subiecto... Intellectus noster cognoscit evidenter propositionem primam contingentem de sensibilibus: ergo habet notitiam incomplexam sufficientem ad causandum istam notitiam complexam evidentem. Sed abstractiva cognitio sensibilium non sufficit; ergo etc.*

Digitized by Google

sensibile non è sufficiente a darci un'intuizione delle cose che soddisfi ai bisogni del nostro spirito, ma questa dobbiamo ricercare nella conoscenza intuitiva intellettuale, che è sola elemento adatto a quella che egli dice *cognitio complexa* (1).

Accanto poi alla intellettuale intuitiva è conservata anche una conoscenza *abstractiva*, la quale però non ha affatto, come tosto vedremo, la stessa importanza che le assegnavano concordemente i grandi Scolastici.

Ecco infatti la dottrina del nostro intorno al valore delle varie specie di conoscenza. Anzitutto è naturale che l'intuizione sensitiva, se è presupposto necessario, come vuole l'esperienza, per tutto il nostro meccanismo gnoseologico, non ha più, per quanto abbiamo detto sopra, quell'interesse fondamentale che le riconobbe la filosofia cristiana del medio evo: suo unico scopo resta quello di rendèr possibile col tramite degli organi dei sensi l'intuizione intellettuale. Essa passa dunque in seconda linea, ed è soltanto delle differenze fra la funzione intuitiva ed astrattiva dell'intelligenza che mette conto di occuparci.

A questo riguardo così si esprime il filosofo: *eadem notitia secundum substantiam potest dici intuitiva quando res est praesens, et abstractiva quando res est absens; eo quod intuitiva connotat rem praesentem, et abstractiva absentem* (2); e dichiara più perspicuamente in parecchi luoghi il suo pensiero. Per cui noi possiamo insomma ritenere che la conoscenza intellettuale intuitiva è ordinata a sapere dell'oggetto esteriore, se esso esista o non esista nel suo essere particolare, e ci garantisce di più una scienza intorno a tutte le qualità sperimentali delle cose; che le spettano in una parola tutte le verità contingenti in quanto tali (3). La conoscenza intellettuale astrattiva invece astrae dal-

(1) Occam — Quodlibeta: I, qu. 15. *Est differentia inter visionem sensitivam et intellectivam: quod innotescit nobis partim per rationem, partim per experientiam. Per experientiam, quia puer videt per visionem sensitivam et non intellectualem, quia non intelligit: per rationem, quia anima separata potest habere visionem intellectivam non sensitivam.... Intellectus separatus potest habere talem visionem, aliter anima separata non posset habere notitiam sensibilium. Similiter angelus potest habere notitiam talem, ergo etiam anima separata.*

(2) Occam — Quodlibeta: V, qu 5. *Utrum cognitio intuitiva et abstractiva differant.*

(3) Occam. — Libri sententiarum: prolog., qu. 1, 2. *Notitia intuitiva vel est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non sit; quod si*

Digitized by Google

l'essere o dal non essere della cosa, come pure dalle qualità sensibili degli oggetti vegnenti dal di fuori, e in virtù di essa noi non possiamo nè conoscere, se una cosa esista o non esista, nè siamo messi al punto di poter raggiungere in qualche modo, durante le impressioni delle cose esterne, le verità contingenti (1).

E che queste due potenze intellettuali differiscano nel nostro spirito l'Occam si sforza di chiarire in parecchi modi, fermando però sempre il suo concetto che mentre la conoscenza intuitiva ha rapporto immediato col dato delle sensazioni, l'astrattiva invece non ha a questo riguardo nessuna ingerenza nel meccanismo gnoseologico (2).

Però una tale dottrina, che già appare assai disforme da quella tradizionale, ha bisogno di maggiori spiegazioni per intendere a dovere il valore attribuito nell'economia della conoscenza alle due funzioni su esposte.

V'hanno momenti distinti nel processo formativo delle nostre cognizioni che si possono fissare col mezzo del ragionamento e dell'introspezione. Guglielmo d'Occam li designa sostenendo come vera una distinzione dell'*actus apprehendendi* dall'*actus judicandi*. Anzitutto si danno, egli dice, due modi di apprensione:

sit res, statim iudicat intellectus, rem esse, et evidenter concludit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiæ. Similiter notitia intuitiva est talis, qua, cum aliqua cognoscuntur, quorum unum inhaeret alteri, vel unum distat ab altero loco, vel alio modo se habet ad alterum, statim virtute illius notitiæ incomplexæ illarum rerum sciret, si res inhaereat vel non inhaereat, si distet, vel non distet, et sic de aliis veritatibus contingentibus.

(1) OCCAM. — Libri sententiarum: prolog., qu. 1, Z. *Abstractiva autem est ista, virtute cuius de re contingenti non potest sciri evidenter, utrum sit vel non sit; et per illum modum notitia abstractiva abstrahit ab existentia et non existentia, quia per ipsam non potest evidenter sciri de re existente, quod existit et de re non existente, quod non existit. Similiter per notitiam abstractivam nulla veritas contingens, maxime de præsenti, potest evidenter cognosci.*

(2) OCCAM. — Quodlibeta: V, qu. 5. *Utrum cognitio intuitiva et abstractiva differant..... Sed quomodo differunt est dubium. Et dico ad praesens quod dupliciter differunt: uno modo per hoc quod per notitiam intuitivam assentitur primo contingenti, et per abstractivam non; alio modo per hoc quod per notitiam intuitivam non tantum iudico rem esse, quando est, sed etiam non esse quando non est, per abstractivam neutro modo iudico. Secundum est manifestum: probo primum, quia, licet sit inconveniens quod eadem notitia sit causa totalis unius judicii et judicii contrarii respectu eiusdem passi, tamen non est inconveniens quod sit causa potentialis unius iudicii, quando res existit, et sit causa partialis judicii contrarii, quando res non existit: et sic est in proposito.*

Digitized by Google

per mezzo del primo il nostro intelletto compone o divide fra loro due concetti, insomma forma una proposizione; per mezzo del secondo apprende invece un *complexum* già formato, viene cioè a conoscere una proposizione nel suo valore complessivo, o meglio viene a conoscere il concetto che rampolla dall'unione o disunione dei termini (1). E accanto a questi vi sono pure due modi di giudizio *(assensus)*: per il primo il nostro intelletto concede la propria adesione o meno ad una proposizione in riguardo al legame fra i suoi termini, e giudica, se una cosa è o non è, se è in un modo o nell'altro; per il secondo invece esso afferma oppure nega qualche complesso in sè stesso, verte cioè su una proposizione già formata, sul valore intrinseco di essa, sulla sua verità o falsità non logica, ma reale, e questo costituisce il vero e proprio atto giudicativo (2).

L'Occam poi dimostra a lungo come questi momenti si devono realmente riconoscere nel nostro intelletto, perchè altrimenti non sarebbe possibile nessun progresso nella scienza e nessuna discussione: ma noi tralasceremo le sue prove, che ci porterebbero fuori del seminato, e del resto lascierebbero molto scettico il lettore moderno, non avvezzo agli acrobatismi della dialettica nè troppo inclinato a darsi vinto davanti a conseguenze magari stranamente paradossali, ma tratte da una lunga catena di sillogismi e distinzioni sotto i quali si nasconde la puerilità scientifica.

(1) Occam — Quodlibeta: V. qu. 6. *Utrum actus apprehendendi et actus iudicandi differant realiter..... Duplex est apprehensio: una est compositio vel divisio, sive propositionis formatio. Alia quae est cognitio ipsius complexi jam formati, sicut cognitio albedinis dicitur apprehensio.*

(2) Occam — Quodlibeta: IV. qu. 17. *Utrum omnis actus assentiendi praesupponat actum apprehendendi respectu eiusdem obiecti..... Duplex est actus assentiendi: unus quo assentio aliquid esse vel non esse, sicut assentio quod Deus sit trinus et unus, et quod Deus non est diabolus, et tamen nec assentio Deo nec diabolo sed assentio quod Deus non est diabolus; unde de virtute sermonis per istum actum nulli assentio, tamen per istum actum apprehendo Deum et diabolum, quia omnis actus assentiendi est actus apprehendendi, et non e converso. Alius est actus assentiendi quo assentio alicui ita, quod actus assentiendi referatur ad aliquid assentiendo complexo vel dissentiendo; puta, assentiendo huic propositioni: homo est animal, quia reputo eam esse veram, et non solum assentio huic propositioni: haec propositio homo est animal est propositio vera, ubi haec propositio: homo est animal est subiectum, sed assentiendo huic propositioni: homo est animal in se et absolute; et hoc, quia scio quod sic importatur per istam propositionem, sicut est in se.*

Digitized by Google

Un'osservazione piuttosto mi pare importante a questo punto, ed è che le distinzioni ora citate, per chi ben comprenda lo spirito della dottrina occamistica, non appartengono già, come potrebbe parere, all'intelletto astrattivo, quale potenza ch'egli dovrebb'essere superiore alla semplice intuizione, ma piuttosto all'intuitivo stesso (1). Quantunque su questo punto il nostro non sia molto preciso, pure il suo pensiero nè si cela del tutto nelle opere sue, nè è difficilmente deducibile: infatti egli dice fra l'altro, e ripete in molti modi: *notitia abstractiva potest accipi dupliciter: uno modo quod sit respectu alicuius abstracti a multis singularibus,..... aliter.... secundum quod abstrahit ab existentia et non existentia...* (2) Ed in questo secondo modo per fermo l'intende il *venerabilis inceptor*, assegnando all'intelletto astrattivo il semplice compito di raccogliere, diremo così, indipendentemente da ogni carattere di contingenza, molti singolari sotto uno stesso segno, e nulla più. Che anzi la stessa coscienza degli stati interni è attribuita all'intelletto intuitivo, per la solita ragione che, prescindendo l'astrattivo dall'essere o dal non essere, manca della possibilità di constatare gli stati interni stessi, cui pure applichiamo il criterio della realtà e della non realtà (3).

A quali conclusioni abbia portato l'Occam tale nuova interpretazione dell'intelletto astrattivo di fronte all'intuitivo, e quanto essa sia stata decisiva per il porsi del terminismo avremo occasione di rilevare in seguito.

Fin da questo momento intanto è lecito notare quale passo pericoloso includessero queste novità gnoseologiche fondamentali per una dottrina sull'adeguatezza del nostro pensiero alle cose.

Gli Scolastici del secolo XIII s'erano sempre preoccupati di distinguere accuratamente le funzioni spettanti nel processo conoscitivo alla potenza della sensibilità da quelle spettanti all'intelletto. Alla potenza sensitiva essi avevano assegnato un importantissimo compito e complesso, fino a darle, per mezzo del senso comune, dell'immaginazione, dell'estimativa e della memoria, la facoltà di sostituire in qualche modo l'intelligenza nei riguardi del particolare; mentre dall'altra parte alla potenza

(1) OCCAM. — Libri sententiarum: II. qu. 15, E e segg.

(2) OCCAM. — Libri sententiarum: prolog., qu. 1, Z.

(3) OCCAM. — Quodlibeta: I. qu. 14. *Utrum intellectus noster.... cognoscat actus suos intuitive.*

Digitized by Google

intellettiva avevano riservato il solo ufficio che pare le sia veramente proprio, di spiritualizzare, come dir si potrebbe, e di universalizzare le cognizioni. E così, mentre s'erano mostrati rigorosi e precisi nell'interpretare i dati dell'esperienza interna, avevano potuto stabilire saldi vincoli realistici fra lo spirito e le cose, e nello stesso tempo salvaguardare la conoscenza umana dall'empirismo o sensismo per mezzo dei processi intellettivi.

L'Occam invece fin da principio per due riguardi si distacca da tale concezione psicologica. Per primo egli riduce ad umilissimo ufficio la conoscenza sensitiva, ne fa cioè una semplice condizione, dipendente quasi esclusivamente dai bisogni peculiari dell'organizzazione nostra per la conoscenza intellettiva stessa. In secondo luogo alla facoltà intellettiva stessa toglie il suo compito fondamentale, che sta nell'imprimere il carattere dell'universalità alle cognizioni, per ridurla quasi totalmente all'intuizione; mentre alla potenza astrattiva non è assegnato (e lo vedremo meglio in seguito) se non il compito di raccogliere in classi per le necessità logiche del nostro spirito i dati assunti intuitivamente, senza però che essa possa aver rapporto alcuno col mondo del reale.

Per questo rispetto adunque il pensiero occamistico ci si presenta con tutti i caratteri d'un *intuizionismo*.

È facile vedere come con tali presupposti si andasse incontro inevitabilmente all'idealismo da una parte, dall'altra allo scetticismo, perocchè si tendeva a diminuire l'influsso dell'oggetto esteriore sulla conoscenza, si esagerava l'importanza fondamentale del pensiero, e si indeboliva così notevolmente la possibilità dell'adeguatezza del pensiero stesso alla cosa, come è in sè.

Però l'Occam, che alla sua opera di semplificazione risoluta era portato dall'avversione alle intemperanze dei formalisti e dalla natura critica del suo spirito, non dovette certo intendere di arrivare alle ultime conseguenze logiche del suo sistema; e avremo campo di dimostrare come egli si irretisca in continue difficoltà per non allontanarsi, almeno nello spirito, dalle più importanti conclusioni gnoseologiche e metafisiche della scuola tradizionale, e come, per salvare la naturalità del concetto universale, si rifugii in affermazioni proprie piuttosto della fede che della ragione, le quali fecero buon giuoco a lui, ma dovevano ben presto essere superate nella evoluzione degenerativa dei continuatori.

Digitized by Google

Però non affrettiamo i commenti e procediamo con ordine: consideriamo cioè intanto alcune dottrine importantissime che derivano come naturali conseguenze dai principi quassù esposti.

Esse sono principalmente due, che non possiamo trascurare per gl' interessi della trattazione nostra, e cioè: I. che l'oggetto principale anzi unico, si potrebbe dire, della conoscenza intellettuale *(primitate generationis)* è il singolare: II. che non si possono più ammettere le specie sensibili ed intelligibili, le quali pur tanto avevano giovato a simboleggiare due condizioni indispensabili del processo conoscitivo.

Alla prima dottrina l'Occam era condotto di necessità avendo, come abbiamo visto, tolta la sua importanza alla conoscenza sensitiva e alla facoltà astrattiva dell'intelletto, per concentrarla in quella intuitiva.

Anzitutto, per quanto la conoscenza sensitiva conservi un certo ufficio nei processi gnoseologici, essa diventa per l'Occam affatto insufficiente ad acquistare notizia del mondo esteriore, e qualunque cognizione si possa da noi avere, anche semplicemente sull'essere o non essere di un oggetto sensibile, domanda l'intervento di un atto intellettuale (1).

E in quanto alle funzioni dell'intelletto esse sono addirittura capovolte. Infatti *notitia abstractiva praesupponit intuitivam respectu eiusdem obiecti et non e converso.* La cognizione prima dunque propria dell'intelletto non è l'universale, che da Aristotele in poi si era considerato l'unico oggetto ad esso adeguato, ma nient'altro che il dato della sensazione assunto dalla potenza intellettuale intuitiva in seguito ai processi della sensitività; sicchè solo per mezzo di quella potenza, — che raggiunge la cosa come è in sè, o meglio, secondo il pensiero dell'Occam, foggia secondo le sue leggi naturali in modo sempre conforme la realtà esteriore, ed elabora le verità contigenti, — noi possiamo aver notizia di quanto ne circonda. Ora il dato della sensazione,

(1) OCCAM. — Libri sententiarum: I, dist. III. qu. 6. *Utrum prima notitia intellectus primitate generationis sit notitia intuitiva alicuius singularis.* In mezzo ad un vero diluvio di sillogismi e di distinzioni il nostro si propone qui fra l'altro di provare (v. lettera E): *primo quod singulare intelligitur: secundo quod prima notitia singularis est intuitiva: tertio quod singulare primo intelligitur.* Naturalmente noi non lo seguiremo, pure avvertendo che in questa questione è tutta una miniera di idee per comprendere la gnoseologia occamistica.

Digitized by Google

l'oggetto primo della potenza intuitiva è appunto il singolare: e perchè nel mondo esteriore non si danno che individui, e perchè essendo impossibile all'intelletto colpire nella realtà oggettiva i caratteri comuni delle cose, anche attraverso alla loro naturale individualità, come aveva supposto il realismo, il conosciuto è necessariamente quel tale e non altri, nemmeno della stessa specie, e perchè finalmente l'universale è meno determinato e affatto soggettivo (1). Nè si può opporre che il senso è ordinato a conoscere il particolare, mentre l'intelletto è ordinato a raggiungere l'universale attraverso ai dati del mondo sensibile. Per l'Occam il particolare, il vero ed unico esistente, è più perfetto che l'universale, oggetto del nostro pensiero: ora se il senso conosce il particolare, a maggior ragione lo deve conoscere l'intelletto che è una potenza più elevata. E così il valore della conoscenza intuitiva è salvo.

L'universale dunque resta in seconda linea, e appare appunto come una conseguenza che necessariamente segue la cognizione del singolare per i bisogni soggettivi della nostra psiche, ma non è affatto essenziale alla scienza vera e propria delle cose, anzi si produce per un lavorio posteriore, che è il tramite per cui noi passiamo dal determinato all'indeterminato. L'Occam lo dice sì primo, ma *primitate adequationis*, originato quasi da un tal quale adattamento del dato primo della conoscenza alle esigenze logiche del pensiero umano (2). E ad esso è ade-

(1) Occam. — Quodlibeta: I, qu. 13. *Utrum primum cognitivum ab intellectu primitate generationis sit singulare.... Idem omnino est obiectum sensus et intellectus, sed singulare est primum obiectum sensus tali primitate, ergo etc.... Dico tunc primo quod singulare praedicto modo accipiendo pro cognitione propria singulari et simplici est primo cognitum. Quod probatur sic, quia res extra animam quae non est signum tali cognitione primo intelligitur, sed omnis res extra animam est singulare, ergo etc. Praeterea obiectum precedit actum proprium et primum primitate generationis, sed nihil precedit actum talem nisi singulare, ergo. Secundo dico quod cognitio simplex et propria singularis et prima tali primitate est intuitiva cognitio; quod autem ista cognitio sit prima patet, quia cognitio singularis abstractiva praesupponit intuitivam respectu eiusdem obiecti, et non e converso; quod autem sit propria singularis patet, quia immediate causatur a re singulari, vel nata est causari, et non est nata causari ab alia re singulari etiam eiusdem speciei.*

(2) Occam. — Libri sententiarum: I. distinctio III, qu. 1, D. *Et primo distinguo de primo obiecto intellectus nostri: quia quoddam potest intelligi esse obiectum primum intellectus vel primitate generationis, et est illud quod terminat primum actum intelligendi, vel potest esse primum primitate adequationis, et tunc esset illud quod praedicatur de omnibus per se intelligibilibus.*

Digitized by Google

guata la conoscenza astrattiva, che astrae dall'essere e dal non essere, dalle condizioni peculiari delle cose, insomma dal contingente; ed ha per suo oggetto primo l'indeterminato naturalmente posteriore, che il nostro spirito si foggia per necessità sue come segno di più cose.

Quanto alla seconda dottrina, data l'interpretazione nuova che i realisti, e i formalisti specialmente, tendevano ad assegnare alle specie conoscitive, allontanandole dal loro significato vero e quasi materializzandole, l'Occam, per i suoi principii simplicisti, trovava eccellente occasione di esercitare il suo spirito dialettico con una critica radicale. Alla quale poi si prestavano anche troppo efficacemente quei presupposti sulle nostre potenze gnoseologiche, che abbiamo testè esaminato.

Tutta la filosofia medievale, come quella che si era fondata sulla psicologia aristotelica, e l'aveva svolta con maggior precisione, insegnava concordemente che tanto per la conoscenza sensitiva, quanto per quella intellettuale è necessario che l'oggetto conosciuto assuma in noi certe forme caratteristiche dette *species*, ossia immagini, ritratti; le quali non sono naturalmente tutte della stessa natura, ma si distinguono in *specie sensibili* e *specie intelligibili*, le une richieste perchè le cose possano causare convenientemente le modificazioni dei sensi, le altre perchè il dato della sensitività possa essere trasformato in cognizione intelligibile. E questa dottrina, che è inutile qui esporre per esteso, aveva la sua ragione d'essere per poter spiegare in qualche modo come si attui nella conoscenza il principio fondamentale: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*.

Ora le specie, di qualunque natura esse siano, l'Occam con Aureolo e Durando nega risolutamente.

Le specie, egli dice, si devono ritenere precisamente come qualcosa di anteriore all'atto della conoscenza, che muove la potenza a conoscere, che non è l'oggetto della conoscenza stessa, e si distingue anche dalla disposizione che resta nello spirito dopo compiuto l'atto conoscitivo (1). Ora tali immagini non si possono am-

(1) GABRIELE BIEL. — Repertorium generale.... super quattuor libros sententiarum. lib. II, dist. III, qu. 2, B. *Verumtamen magis ad propositum accipitur (species), ut dicit Ockam, pro illo quod est previum actui intelligendi movens ipsum ad actum cognoscendi, quod potest manere ante intellectionem et post, etiam re absente, et per consequens dicitur ab habitu, qui habitus intel-*

Digitized by Google

mettere nè per la conoscenza sensitiva, nè per quella intellettuale.

Non in primo luogo per la conoscenza sensitiva.

Per essa si danno dai filosofi tre modi di specie: quelle che l'oggetto produce nel mezzo, interponentisi fra esso e gli organi dei sensi (*intermediarie*); quelle che si producono negli organi dei sensi esterni (*impresse*); e quelle finalmente che sorgono per i bisogni del senso interiore (*espresse*). Tutte e tre queste forme non reggono di fronte alla critica della ragione e all'esperienza; ma *pluralitas non est ponenda sine necessitate*, dunque bisogna rigettarle.

Che gli oggetti producano delle specie nel mezzo fra loro e i nostri sensi non si può provare per esperienza, perchè le specie sono, secondo i sostenitori, parte essenziale dell'atto conoscitivo, e quindi non osservabili, altrimenti, è ovvio, si andrebbe all'infinito. Nè si può dedurre da principii astratti, perchè il principio a cui si dovrebbe rifarsi, cioè che *movens et motum debent esse simul*, condurrebbe all'impossibilità dell'azione a distanza, ciò che è contrario ad ogni verità, e lo si può provare in molti modi (1).

E così inutile è anche immaginare una specie nel senso esteriore, tanto se si voglia intendere l'organo del senso stesso, come la potenza sensitiva. Infatti in tal caso si andrebbe incontro a questo fatto che, scomparso l'oggetto esteriore, si potrebbe continuare a percepirlo in grazia della specie. Ma la conoscenza prima è intuitiva, dunque si avrebbe un'intuizione di cosa non esistente; ora abbiamo visto che ciò urta contro la natura stessa della conoscenza intuitiva, quindi non può essere. Perchè sia causato l'atto del sentire nel senso esteriore è sufficiente l'oggetto e la potenza sensitiva, sempre inteso quando niente ostacoli il suo funzionamento. Che se in alcuni organi dei sensi si producono certe impressioni che l'esperienza ci manifesta, esse non sono già le specie vere e proprie, cioè la condizione necessaria per l'attuarsi

lectus sequitur actum intelligendi; sed species praecedit tam actum quam habitum. Et sicut dictum est de specie intelligibili, ita potest dici de specie sensibili quod accipitur pro aliquo previo actui sentiendi, movens ad actum sentiendi. Breviter per speciem intelligitur aliquid previum cognitivo movens potentiam ad cognoscendum, quod non est obiectum potentiae, vel habitus a cognitione derelictus, sive sit in medio, potentia vel organo.

(1) OCCAM. — Libri sententiarum: II, qu. 18. *Utrum sensibile imprimat speciem suam in medio...*; BIEL. — loco citato, E.

Digitized by Google

delle sensazioni, ma semplicemente o cause parziali delle sensazioni stesse, o modificazioni dei nostri organi che si accompagnano all'atto del sentire, ma formano oggetto di nuove conoscenze (1).

Lo stesso, press'a poco, si può dire per le specie del senso interno. Anche qui che esso agisca, e che ci sia una sensazione esterna è sufficiente per la percezione. — Però in questo caso occorre un'analisi più minuta: è uopo cioè distinguere dalla percezione la rappresentazione che resta dentro di noi, ed è riconosciuta dall'esperienza. Ma anche quest'ultima non è altrimenti una *species* sibbene un *habitus*, che si forma nella *phantasia* (così l'Occam ama chiamare il senso interno), e che consiste nella tendenza a riprodurre atti simili alla prima percezione: per essa poi usciamo dalla conoscenza intuitiva ed entriamo nell'astrattiva (2), chè di tal natura dobbiamo ritenere l'*habitus* formantesi in seguito all'intuizione percettiva nel momento stesso della percezione. Di conseguenza l'*habitus* che constatiamo nel nostro senso interno si presenta come una condizione posteriore, e per nulla come qualche cosa di anteriore alla conoscenza stessa; si mostra coi caratteri di una conoscenza astrattiva, non come conoscenza intuitiva o del reale che dovrebb'essere la specie (3).

Riassumendo: il filosofo inglese rifiuta con ogni energia la specie sensitiva come alcunchè di precedente l'atto del sentire e, in qualche modo, di estraneo all'atto stesso; ritiene però necessario lo stimolo esteriore e la potenza sensitiva in presenza l'uno dell'altra, ed ammette che sensazioni interne ed esterne non possano avvenire senza certi mutamenti, modificazioni od adattamenti caratteristici, i quali o sono essenziali all'atto sensitivo stesso, o si presentano come condizioni almeno parziali del suo prodursi, o l'accompagnano o lo seguono fissandosi come conseguenze sue.

(1) OCCAM. — Libri sententiarum: II, qu. 17. *Utrum in potentia sensitiva vel in organo causetur aliquid seu aliqua species, praeter actum sentiendi, previum naturaliter ipsi actui senliendi...*; BIEL. — loco citato, F, G. *In sensu exteriori, sive accipitur pro organo sive pro potentia, non imprimitur aliqua species necessario previa primae sensationi.... Nam ad causandum actum sentiendi in organo sensus exterior is sufficit obiectum cum potentia sensitiva non impedita.*

(2) A questo riguardo è necessario tener presente che qualunque atto di conoscenza, anche del particolare, è, secondo la dottrina occamistica, influenzato dall'intelletto, e per questo si parla qui di intuizione e di astrazione.

(3) OCCAM. — loco citato.; BIEL. — loco citato, H.

Digitized by Google

E la critica, esercitata così radicalmente e per esteso sulle specie sensibili, si continua anche per quelle intelligibili. Le ragioni portate fra oppugnare le prime, mutatis mutandis, si ripetono qui. E come prima egli aveva distinto i vari modi di specie che abbiamo veduto, così ora ha cura di rivolgere i suoi argomenti e contro le specie adottate per spiegare la conoscenza intuitiva, e contro quelle per la conoscenza astrattiva.

Per la conoscenza intuitiva non v'è nessun bisogno di porre un quid medium fra il dato della sensazione e la potenza intellettuale, perchè *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora.* Ora data una potenza attiva ed un movente sufficiente da una parte, dall'altra una sufficiente disposizione di recettività, e messili in presenza, si può ritenere possibile l'effetto senza nessun altro fatto intermedio. Quindi senza la specie si salva tutto ciò che si salverebbe con essa (1).

Quanto alla conoscenza astrattiva, la quale astraendo dall'essere o non essere della cosa, non si esercita con oggetti esteriori determinati e reali, ma con qualche cosa che si trovi già nel soggetto conoscitivo (cioè o una conoscenza attuale intuitiva, o un abito già immanente nell'intelletto), è necessario, come esige la ragione, che si formi, acciò abbia luogo, alcunchè di distinto dalla potenza conoscitiva e dall'atto del conoscere e a questo logicamente anteriore *(aliquid previum).* Ma anche qui, come per il senso interno, o si tratta della conoscenza intuitiva dell'oggetto, il quale è raccolto dall'intelletto astrattivo nel momento stesso in cui l'intuizione avviene, o si tratta di una certa disposizione dell'intelletto all'astrazione, suscitata in seguito a qualche altra conoscenza astrattiva già prima avvenuta. Nè nell'un caso, nè nell'altro v'è bisogno alcuno di porre la specie (2).

Nè v'è alcuna ragione di immaginare le specie intelligibili come un bisogno peculiare dovuto alla natura dell'intelletto

(1) OCCAM. — Libri sententiarum: II, qu. 15, O. *Utrum angelus superior intelligat per pauciores species quam inferior.... Ad cognitionem intuitivam habendam non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam, et nullam penitus speciem. Hoc probatur, quia frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora; sed per intellectum et rem cognitam sine omni specie potest fieri cognitio intuitiva, ergo etc. Assumptum probatur: posito activo sufficiente et passivo, et ipsis approximatis potest poni effectus sine omni alio; intellectus autem agens cum obiecto sunt sufficientia respectu illius cogniti, intellectus possibilis est patiens sufficiens, ergo etc.*

(2) OCCAM. — loco citato, Q, R.

Digitized by Google

nostro rispetto a quella del conosciuto. L'Occam dimostra che è affatto inutile ricorrere ad esse per spiegare sia l'assimilazione, o la causazione dell'atto intellettivo, sia la rappresentazione dell'oggetto alle potenze superiori del conoscere, sia la determinazione della potenza ad agire, sia infine l'unione del movente con ciò che è mosso (1).

In somma la ragione principale (tralascio le altre che per quanto non prive di interesse, porterebbero troppo alla lunga) per cui si postula la necessità di una *species intelligibilis,* perchè sia possibile la conoscenza intellettiva, è questa, che cioè l'oggetto corporeo (il dato della facoltà sensitiva) non può operare sopra la potenza immateriale, ed è uopo quindi porre qualche cosa che si interponga, e sia ordinato da una parte a determinare all'azione la facoltà intellettiva, dall'altra a presentare l'oggetto sensibile in modo adeguato. Ma questa specie intelligibile o è materiale o è immateriale: non può esser nel primo modo, perchè la questione resterebbe intatta; sarà dunque nel secondo. E come può allora l'oggetto esteriore esser prodotto in tale stato? Non si solleva la stessa difficoltà per cui appunto si postula la specie intelligibile?

È evidente dunque che anche questa ragione, la quale pure sembra avere a prima vista tanta importanza, cade di fronte alla critica; che le specie non valgono a dirimere una sola delle difficoltà che si presentano a chi investighi i processi della conoscenza; che infine tutto quanto si spiega colle specie si può agevolmente spiegare anche senza.

A questa critica delle specie poi, che ho creduto utile di riferire con qualche larghezza, perchè ci mette più strettamente che mai in rapporto col pensiero occamistico, ed esige un riguardo particolare, se si voglia intendere a dovere fino a che punto l'Occam si possa realmente dire subbiettivista e nominalista, segue fra l'altro una conseguenza che non è bene passar sotto silenzio. Cade cioè da sè anche la distinzione fra l'intelletto attivo e l'intelletto possibile nel senso, come veniva comunemente interpretata dagli scolastici.

(1) OCCAM. — loco citato, S. *Species non ponitur nisi propter assimilationem vel propter causationem intellectionis, vel propter representationem obiecti, vel propter determinationem potentiae, vel propter unionem moventis et moti; propter ista maxime ponitur species; sed propter nullum istorum oportet ponere, ergo non est ponenda.*

Digitized by Google

La Scolastica, sempre seguendo Aristotele, per spiegare la possibilità della conoscenza intellettiva e del lavorio che sui dati della sensitività intellettualizzati compie il nostro spirito, aveva distinto, con quella finezza d'analisi psicologica che anche oggi le mantiene un posto eminentissimo nel campo speculativo, due facoltà del nostro intelletto stesso. Alla domanda: come il nostro spirito può avere conoscenza di quanto avviene nel senso, e quindi del mondo esteriore, si era risposto ritenendo che esso deve avere la potenza di assumere in sè le conoscenze sensibili, di immedesimarsi con esse, di divenire insomma, giusta le esigenze del conoscere, esse stesse, senza il bisogno di categorie innate, e questo è l'intelletto possibile per cui il fantasma si spiritualizza. — Alla domanda: come il nostro spirito può elaborare per gl'interessi suoi il contingente universalizzandolo, si era risposto riconoscendo nello spirito stesso una facoltà attiva: l'intelletto agente, la quale opera sulla specie intelligibile dell'intelletto possibile.

Ora tolta ogni importanza alla conoscenza sensitiva in favore dell'intuizione intellettuale, e dall'altra parte messa in seconda linea l'astrazione, come una funzione meno perfetta dell'intuizione; affermato che la prima conoscenza, ed anzi l'unica adeguata, è quella del particolare, e negato infine l'intervento della specie intelligibile per la conoscenza intellettuale, era logico che ogni differenza fra intelletto possibile ed agente dovesse sparire. Conoscenza non c'è se non interviene l'intelletto; per ogni atto conoscitivo basta che ad esso sia presente l'oggetto attraverso all'elaborazione del senso esterno ed interno; in ogni atto di conoscenza infine l'intelletto si manifesta in qualche modo come agente, dunque ogni distinzione reale è superflua. E invero per l'Occam il cosidetto intelletto attivo è perfettamente identico all'intelletto possibile; soltanto, se si vogliano conservare questi due nomi o concetti, essi possono significare le due proprietà differenti per cui con intelletto agente s'intende lo spirito in quanto è principio dell'attività di conoscenza, e questa proviene da lui, con intelletto possibile invece s'intende lo stesso spirito in quanto si ritiene recettivo della vera conoscenza (1).

(1) OCCAM. — Libri sententiarum: II°, qu. 24. *Utrum intellectus et voluntas sint potentiae distinctae realiter..... Q. Intellectus agens et possibilis sunt omnino idem re ac ratione. Tamen ista nomina vel conceptus bene connotant*

Digitized by Google

Con tutto questo però, per il fatto che ricusa ogni possibilità alla specie, giunge egli ancora Guglielmo d'Occam a sopprimere la possibilità di un rapporto fra lo spirito e la cosa? è necessitato a negare ogni valore oggettivo alle conoscenze, e si riduce proprio a quel soggettivismo che più volte abbiamo osservato nascondersi nelle ultime conseguenze delle sue dottrine? E di più resta egli irretito in un tal quale sensismo empirico, o si preclude la via ad un'interpretazione filosofica del processo gnoseologico che soddisfi la ragione, e risponda ai dati dell'esperienza?

Queste domande, è innegabile, presentano una certa gravità. Credo però non si possa rispondere a tutte nello stesso modo. Qui si celano due questioni: una sull' adeguatezza del dato percettivo alle cose, l'altra sull'interpretazione delle funzioni intellettive. La prima è senza dubbio qui la più importante, e cercheremo di risolverla subito; sorvoleremo invece sull' altra, perchè infine essa sta alla base dello studio che è per noi il più importante, sul problema degli universali secondo la mente del *venerabilis inceptor*.

E per entrar tosto nel merito dell'argomento, io non credo che la critica che l' Occam fa delle specie sensibili conduca al soggettivismo. In fondo le *species*, quali egli le combatte, non sono già più quelle di cui esprimono la dottrina S. Tomaso e i grandi Scolastici, basandosi su Aristotele, ma sono piuttosto quali si consideravano nella psicologia dello scotismo. È noto infatti che i formalisti, — anzichè interpretare la specie come una forma dell'anima sensitiva o dell'intelletto, necessaria per poter comprendere come lo spirito nostro raggiunga gli oggetti esteriori nel loro essere, e come se ne formi in sè la rappresentazione, essendo per natura da loro diverso e diviso, — le consideravano piuttosto, nel vero senso della parola, come immagini che la cosa stessa esteriore inducesse nel nostro spirito, e per mezzo delle quali a lui fosse possibile conoscere.

Ora, limitandoci alle specie sensibili, il nostro è tutto intento a ribattere questo concetto per l'appunto, che cioè le specie

diversa: qua intellectus agens significat animam, connotando intellectionem procedentem ab anima active; possibilis autem significat eandem animam, connotando intellectionem receptam in anima: sed idem omnino est efficiens et recipiens intellectionem. — Vedi anche qu. 25. *Utrum oporteat ponere intellectus activus.*

Digitized by Google

sensibili siano qualche cosa che sta come al di fuori di noi, che è anteriore all'atto conoscitivo, che le cose stesse inducono negli organi dei nostri sensi esterni o nella potenza sensitiva: e ciò risulta chiarissimo, se per poco si legga la definizione sua di specie (1). Ma egli però non nega affatto, come abbiamo avuto cura di notare, quelle modificazioni che, per la presenza delle cose, avvengono durante l'atto conoscitivo negli organi dei sensi e nella potenza sensitiva, talchè questa si conformi alle cose stesse, e ne resti modificata in uno od in altro modo secondo la natura degli oggetti. Per lo che egli resta tutto nello spirito del tomismo, e in genere dello scolasticismo, che per specie riteneva appunto gli atteggiamenti peculiari assunti dalla sensitività o dall'intelletto per le necessità della conoscenza. Certo la dottrina occamistica non appare così chiara e precisa come quella degli altri Scolastici, e lo impedivano i principi stessi della psicologia del *venerabilis inceptor* in grazia di quella tendenza all'intuizionismo che abbiamo osservato: ma ciò non pertanto anche qui, io credo, dobbiamo vedere un documento indubbio della rettitudine d'intenzioni del nostro, preoccupato sempre di salvare il giusto mezzo anche fra teorie eccessive. Perchè infine, se noi pensiamo alle specie sensibili nel loro vero significato, l'Occam nega piuttosto la parola che la cosa, mentre vittoriosamente le confuta, se riguardiamo il concetto sbagliato che ne avevano gli scotisti.

Quanto poi alle specie intelligibili, che il *venerabilis inceptor* rifiuta stretto dalle necessità del suo sistema e dalla sua divisa di simplicismo, più che perchè realmente in fondo non ne voglia ammettere la convenienza, io mi accordo col Pluzanski, il quale dice: nel rigettarle, egli non ha fatto altro che darci del generaleggiare e della conoscenza un'analisi molto meno compiuta di quella che ci avevano dato gli altri Scolastici (2). Infatti l'Occam non arriva colla sua dottrina a chiarire il passaggio delle nostre cognizioni da sensitive a intellettuali, nè a comprendere esattamente come l'intelletto, che non è una passività, ma

(1) OCCAM. — Libri sententiarum: II., qu. 15, B. *Hic primo suppono quod species sit illud quod est previum actui intelligendi, et potest manere ante intellectionem et post rem absentem, et per consequens distinguitur ab habitu: qui habitus intellectus sequitur actum intelligendi, sed species precedit tam actum quam habitum.*

(2) PLUZANSKI, *Saggio sulla filosofia di Duns Scoto....* cit., p. 72.

Digitized by Google

un ente attivo che agisce in seguito ad uno stimolo, giunga a foggiarsi il suo oggetto; e mentre questa difficoltà risolveva con mirabile precisione la Scolastica per mezzo delle specie intelligibili, l'Occam si limita ad opporre il fatto, quasi misterioso, dell'intuizione intellettuale (1).

L'Haureau veramente non è di questo parere, perchè, dopo aver dato un'analisi molto larga, precisa e chiarissima della critica di Guglielmo d'Occam alla dottrina delle specie, afferma ch'egli negò anche le specie sensibili nel senso tomistico, e sostituì una psicologia veramente scientifica alle immaginazioni illusorie dell'ideologia del tomismo (2). A me non pare nè una cosa nè l'altra. Che le specie sensibili siano negate nel fatto abbiamo provato non esser vero, per quanto se ne combatta con energia un'interpretazione eccessiva (3): che poi la psicologia occamistica rappresenti qualche cosa di più scientificamente esatto di fronte alla tomistica è pure un errore, secondo me, quando non si volesse ammettere che in tali ricerche simplicismo è sinonimo di scienza. Ma in psicologia semplificare ad oltranza è bene spesso dannoso, e mentre le analisi dei processi gnoseologici secondo la Scolastica del XIII secolo

(1) La tinta di soggettivismo, dalla quale l'Occam non potè salvare la sua filosofia, è, mi pare, ben chiarita in questo periodo del SIEBECK, che nello stesso tempo pone in rilievo le intenzioni realistiche del nostro (*Occam's Erkenntnisslehre*.... cit., p. 320): « Die Vermittelung durch das halb objektive, halb subjektive Mittelglied der Species ist hiernach bei O. aufgehoben. Sie wird ersetzt durch die Wirkung ses Gegenstandes (in der Wahrnehmung) selbst und die an diese vermittelst des Gedächtnisses anknüpfende Thätigkeit des Intellekts, also durch einen rein subjektiven Prozess, der die Befähigung, in seinen Ergebnissen zugleich der objektiven Welt zu entsprechen, lediglich besitzt vermöge desienigen Gebundenseins an das Objektive, welches für ihn in dem Inhalte der Wahrnehmungen gegeben ist ».

(2) HAUREAU. *La philos. scolastique*... cit., vol. II. p. 435 a 446.

(3) L'HAUREAU stesso pare che, senza volerlo, concordi con noi. In un punto egli dice (op. cit., vol. II, p. 441): « ... il accorde qu'après l'acte de la sensation « postquam aliquis cessaverit ab omni visione » une certaine image plus ou moins fidèle de l'objet perçu demeure empreinte sur l'organe extern e; mais il prend soin de distinguer cette image de l'espèce, l'espèce étant définie non pas ce qui suit, mais ce qui précède l'acte, « quod species non ponitur, nisi solum ut sit principium actus ». C'est toutefois une grande concession que fait là Guillaume d'Ockam, et l'on pourrait assurément en abuser ». Qui la preoccupazione di concludere come vuol lui è manifesta nell'Haureau; nè io credo di aver abusato inferendo appunto ciò che teme lo storico francese.

Digitized by Google

rispondono esattamente a tutte le esigenze del conoscere e della scienza, e anche ora si debbono ammirare, e, adattate all'esigenze del pensiero nostro, ritenere in gran parte per vere, abbiamo avuto già occasione di osservare, e meglio dovremo notare più innanzi, come la psicologia occamistica domandi un continuo sforzo, ond'evitare conclusioni deleterie per l'esigenze della conoscenza e del sapere. Pare a questo riguardo che l'Haureau si lasci troppo affascinare dal pregiudizio corrente ai suoi tempi in riguardo alla Scolastica, e che la dimestichezza ch'egli mostra colla materia maneggiata con tanta maestria non valga a conciliarlo col suo soggetto.

Così io son venuto delineando in un quadro, che vorrei sperare efficace, la dottrina occamistica dei processi conoscitivi nella quale è riposta, vorrei dire, la base per lo studio del problema degli universali nel suo sistema. Ho raccolto quanto abbiamo fin qui discorso sotto il titolo « teoria dell'intuizione », e invero mi pare che qui appunto stia il nodo delle novità introdotte dall'Occam nella gnoseologia; dall'intuizionismo era logico si dovesse dedurre il concettualismo e fors'anche il nominalismo.

Secondo Guglielmo d'Occam la forma di conoscenza principale, e più rispondente all' esigenze dello spirito, quella che assume l'ufficio più complesso e laborioso nel meccanismo gnoseologico, e meglio di qualunque altra c' informa sul mondo esteriore, è l'intuizione spirituale. Nella sua smania di critica, da una parte egli pare condotto a tale conclusione in seguito alla strage che va facendo con argomentazioni serrate e numerosissime del realismo esagerato ed ingombrante dei formalisti, dall'altra si vede costretto a camminare, pur a ritroso, per una china mal fida e sdrucciolevole per la necessità di difendere la sua concezione. Intorno ad essa dunque s'aggirano tutte le sue innovazioni gnoseologiche.

Negato il valore di vere e proprie conoscenze alle senzazioni esterne e ai processi interni della sensitività, rifiutato all'intelletto il potere di esercitare sul dato sensibile il lavorio caratteristico che gli è proprio, allo scopo di renderlo adatto ai bisogni della speculazione, l'Occam esagera l'importanza dell'intuizione intellettuale, e ad essa assegna molteplici funzioni. E questa intuizione in fine dei conti altro non è, se non uno stato dell'intelletto di fronte ad uno stimolo, per cui esso si trova ad essere conoscente

Digitized by Google

le cose, e ne afferma o nega l'esistenza, e le apprende nei loro rapporti. È naturale che per una tale conoscenza non potesse esser oggetto adeguato se non il singolare, il contingente, il quale solo è adatto a produrre uno stimolo; è naturale che qualunque forma interposta dovesse esser ritenuta come inutile e che fossero quindi negate le specie rappresentative; è naturale infine che l'universale non fosse considerato se non come un residuo della conoscenza vera (intuitiva) elaborato posteriormente dallo spirito (l'astrazione) per logiche necessità.

Tutto questo si presenta come una conseguenza legittima, è vero, ma ciò non per tanto mina profondamente tutto quel realismo che stava in fondo alla filosofia della Scolastica come una persuasione, e affaccia un problema nuovo che sarà il fulcro della speculazione moderna. Se infatti solo l'intuizione dell'intelletto mi può dar conoscenza, che cosa posso io dire del mondo al di là del mio stimolo? Che valore oggettivo, reale ha il mio concetto e quindi la conoscenza tutta che ad esso è legata? E se al di là della mia conoscenza intuitiva io entro nel campo del convenzionale, del soggettivo, di ciò che risponde puramente a bisogni miei, ma astrae da qualunque rapporto vi possa essere colla realtà, qual valore hanno i miei concetti generali, e infine tutta la scienza, che con essi appunto mi è pur d'uopo costruire?

Noi ci troviamo così di fronte alle due questioni che dobbiamo appunto esaminare nel sistema occamistico per gl'interessi della nostra tesi: l'una, la teoria del concetto o terminismo, l'altra, la dottrina dell'universale.

c) LA TEORIA DEL CONCETTO O TERMINISMO

Guglielmo d'Occam comincia l'esposizione della sua logica (1) ponendo come base prima di ogni proposizione e ragionamento il *terminus*. Questa parola non è certo nuova nella nomenclatura

(1) Alla logica Guglielmo d'Occam attribuisce una grande importanza, non dissimile in questo da tutti gli altri Scolastici, nei quali anzi qualche volta la preoccupazione di sillogizzare pregiudica la forza delle dimostrazioni. Nel proemio alla sua *Summa logica* (p. 2) egli dice questa scienza:... *omnium artium aptissimum instrumentum.... (quae) per cuiuslibet alterius artis vel scientiae studiorum exercitium continuum recipit incrementum.*

Digitized by Google

filosofica della Scolastica, ma è necessario segnalare come assuma un'importanza speciale nella filosofia occamistica, perchè con essa non si vuol già significare soltanto la nozione considerata logicamente, cioè nei suoi rapporti colle altre parti del giudizio e del discorso in genere, come si era adoperato di solito nella Scuola, ma il concetto vero e proprio in qualunque modo lo si intenda; ossia insomma, secondo l'Occam, quel *segno* che funge nel nostro spirito da rappresentante delle cose esteriori (1). E del *terminus* l'Occam ha ben cura di distinguere le varie specie da diversi punti di vista.

A noi la maggior parte delle sue suddivisioni non interessano più che tanto, ma di alcune dobbiamo pur dire, per precisare a che cosa intendiamo riferirci esponendo la teoria del concetto.

Anzitutto, secondo l'Occam, i termini sono *cathegorematici* o *syncathegorematici*. I primi hanno una significazione precisa, come ad es. uomo; gli altri di tale precisione non godono, non indicano cose diverse e distinte da quelle significate dai categorematici, e si aggiungono ad essi, come ad es., tutto, qualcuno, quanto, ecc. (2). Naturalmente è ai primi soltanto ch'egli si riferisce parlando dei termini, e di essi anche noi tratteremo d'ora innanzi, essendo nostro compito studiare i rapporti della conoscenza colle cose, ed essi soli offrendocene la possibilità.

In secondo luogo si devono considerare altre tre specie distinte di termini, cioè: il *terminus conceptus*, il *terminus prolatus*

(1) Occam — Summa logica: l. I, c. II. *De varia acceptione huius termini terminus....* La parola *terminus* si può considerare in modi diversi:... *primo pro omni eo quod potest esse copula vel extremum propositionis cathegoricae; secundo, secundum quod distinguitur contra orationem, et sic omne incomplexum vocatur terminus, et sic de termino in praecedenti capitulo locutus est; tertio pro illo quod significative sumptum potest esse subiectum vel praedicatum alicuius propositionis, et hoc modo nullum verbum, nec coniunctio, nec adverbium, nec interiectio est terminus, multa etiam nomina non sunt termini, ut nomina syncathegorematica, quae quamvis possint esse extrema propositionis si sumantur materialiter vel simpliciter, tamen quando sumantur significative non possunt esse extrema propositionum.*

(2) Occam — Summa logices: l. I, c. IV. *Termini cathegorematici sunt qui finitam et certam habent significationem, sicut hoc nomen: homo significat omnes homines... Termini autem syncathegorematici sunt tales: omnis, nullus, aliquis, totus, praeter, tantum, in quantum et huiusmodi, qui non habent finitam significationem et certam, nec significant aliquas res distinctas a rebus significatis per cathegoremata.*

Digitized by Google

e il *terminus scriptus* (1). Il *terminus conceptus* è un'*intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans vel consignificans;* esso esiste soltanto nell'intelletto, è un suo modo di essere, nè si può affatto esprimere al di fuori. Quando venga espresso colle parole o sia fissato colla scrittura, allora si tramuta in *terminus prolatus o scriptus* a seconda, i quali si devono intendere dunque come segni subordinati al concetto. Con ciò non si vuol dire certo che le parole, per es., significhino primamente e propriamente i concetti, piuttosto che quelle cose stesse che nei concetti sono rappresentate, ma soltanto che, mentre il concetto è da natura ordinato ad essere il primo necessario segno delle cose nella nostra conoscenza, la parola lo segue solo in seconda linea, pur essendo strettamente legata con esso (2).

Le tre specie di termini dette di sopra insomma si devono tener separate come essenzialmente diverse, e questa è appunto la loro differenza: il *terminus conceptus* è un *segno naturale* nell'intelletto della cosa significata, e quindi non può essere a volontà mutato, ma ciò che è ordinato a rappresentare rappresenta sempre invariabilmente; agli altri due invece il significato è assegnato *tantum per voluntariam institutionem*, sono dunque soggetti all'arbitrio dell'uomo, e possono mutare il loro valore. Per quanto il legame fra la parola e il concetto sia, come abbiamo osservato testè, molto più stretto che non si pensi; anzi, suggerisce il *venerabilis inceptor*, l'arbitrio riguardo al significato della parola non può ammettersi se non in un atto, diremo così, riflesso *(nova institutione)*, cosicchè se per caso mutasse il significato del concetto, la parola di per sè stessa, in grazia del suo vincolo strettissimo, lo muterebbe pure (3).

(1) OCCAM — Summa logices: l. I, c. I. *De definitione termini et eius divisione in generali.*

(2) OCCAM — Summa logices: l. I, c. I. *Dicimus autem voces esse signa subordinata conceptibus vel intentionibus animae; non quia proprie accipiendo hoc vocabulum: signum ipsae voces significent ipsos conceptus primo et proprie, sed quia voces imponuntur ad significandum illa eadem quae per conceptus mentis significantur; ita quod conceptus primo naturaliter aliquid significat, et secundario vox illud idem significat, et si conceptus mutaret significationem suam, eo ipso ipsa vox sine nova institutione suum significatum permutaret.*

(3) OCCAM — Summa logices; l. I, c. I. *Inter istos autem terminos aliquae differentiae inveniuntur. Una est, quod conceptus sive passio animae naturaliter significat, quidquid significat. Terminus autem prolatus vel scriptus nihil si-*

Digitized by Google

Osservazione questa che non mi pare priva d'importanza per intendere la teoria occamistica del concetto, o per apprezzare se non altro le intenzioni del filosofo, a cui dovremo pur qualche volta rifarci nei punti oscuri.

Ma i termini *prolatus* e *scriptus* noi lascieremo da parte, e limiteremo il campo del nostro studio al *conceptus*, di cui conviene investigare il valore secondo la dottrina del nostro. La definizione stessa che del concetto abbiamo visto, che cioè bisogna intenderlo come una modificazione, uno stato dell'anima ordinato naturalmente a significare qualche cosa della quale si manifesta come un segno, lascia a prima vista alquanto peritosi, e solleva delle difficoltà sul modo come si deve interpretarne il valore. Noi le raccoglieremo intorno a due questioni: la prima sul valore oggettivo del concetto, come rappresentante nella nostra facoltà intellettiva della realtà esteriore; la seconda sul suo valore soggettivo, cioè come nozione che noi adoperiamo per interessi logici, astrazion fatta dalla sua rispondenza alla realtà.

La somiglianza che si forma nel conoscere fra il pensiero e la cosa è per l'Occam paragonabile a quella che si forma fra una cosa e il segno di essa. L'espressione vista così è molto vaga, ed invero occorre precisare il valore di questo segno, dacchè si capisce facilmente che in molti modi esso può essere inteso. Infine qualunque filosofia che voglia evitare i due eccessi egualmente pericolosi dell'idealismo puro o di uno smaccato realismo, deve arrivare a considerare il concetto in qualche modo come indice delle cose. Così si può ritenere che lo spiegasse anche la Scolastica di S. Tomaso, in quanto il concetto intellettuale, causato appunto coll'intervento della *species intelligibilis* (forma spirituale della *species sensibilis*), si riteneva prodursi sotto l'influsso diretto o indiretto dell'oggetto esteriore, e trovare il suo carattere essenziale nella qualità di essere rappresentativo delle cose. Gli Scolastici, osserva giustamente il Kleugten, paragonavano la formazione dei concetti alla generazione, in quanto la facoltà conoscitiva concepisce in qualche modo per l'influsso

gnificat nisi secundum voluntariam institutionem. Ex quo sequitur alia differentia, videlicet quod terminus prolatus vel scriptus ad placitum potest mutare suum significatum; terminus autem conceptus non mutat suum significatum ad placitum cuiuscumque.

Digitized by Google

dell'oggetto, e produce in sè l'immagine del medesimo (1). Dall'altra parte poi tutte le svariate fantasie del simbolismo moderno inducono alle più disparate ipotesi intorno all'estimazione del concetto come rappresentante le cose. Quale dunque il valore del segno secondo Guglielmo d'Occam?

Il concetto, come sappiamo, è un'*intentio animae*. Quest'espressione è dall'Occam stesso così precisata: *Intentio est quoddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid, pro quo potest supponere* (2). Dunque nel pensiero del nostro il concetto, come abbiamo notato anche prima, non è qualche cosa di arbitrario, o meglio di puramente soggettivo, ma significa la cosa rappresentata, perchè è a ciò ordinato da natura stessa, e di più può esser impiegato legittimamente invece dell'oggetto significato.

Ma fin qui non vi sarebbe infine nulla di nuovo. L'Occam fa un passo di più; egli chiama il concetto *suppositio*, ed è questo il punto principale della sua dottrina, perchè il *supponere pro aliquo*, stare invece di qualche cosa, caratterizza appunto il valore del *terminus*: il quale, pur essendo naturale e necessario, resta però sempre inteso come un segno della cosa e non come la cosa stessa. Così, mentre la dottrina scolastica delle specie faceva in certo qual modo sussistere intenzionalmente l'oggetto stesso mercè la sua rappresentazione nel nostro spirito, in grazia del processo che abbiamo descritto, e l'attività dell'intelligenza subordinava all'influsso delle cose dal di fuori, l'Occam invece conforme al suo indirizzo intuizionistico, sopprime la diretta ingerenza che si riteneva le cose avessero negli atti del conoscere, e vi contrappone la potenza intuitiva dell'intelletto, che si foggia in seguito alle impressioni dell'esterno un segno delle cose, pur necessario e naturale, ma riconosciuto come segno distinto dalle realtà esteriori che esso significa.

Il passo può sembrare pericoloso: con quest'interpretazione infatti non resta preclusa la via per arrivare al mondo esteriore? Con quale diritto possiamo affermare che il segno, che in noi sta per le cose, corrisponde anche esattamente ad esse?

E' uno dei punti difficili a precisarsi nel sistema occamistico; noi ne vedremo tuttavia l'interpretazione più probabile dopo

(1) KLEUGTEN — *La filosofia antica esposta e difesa...* cit., vol. I, p. 444.

(2) OCCAM — Summa logices: l. I, c. XII. *Ostendit quid est intentio prima, et quid secunda, et qualiter differunt.*

Digitized by Google

aver risposto alla seconda questione che ci siamo proposti, sul valore soggettivo del concetto.

Come si può spiegare l'esistenza nel nostro intelletto di quel segno naturale delle cose che abbiamo veduto essere il *terminus conceptus?* Quale forma assumerà esso, e che caratteri avrà, se da una parte si è negato che possa essere una rappresentazione esatta delle cose, formatasi in noi per l'influsso degli oggetti stessi attraverso ai processi del conoscere, e dall'altra parte se ne è sostenuta una tal quale naturalità?

Sono proposte a questo riguardo tre spiegazioni.

La prima considera il concetto come un *quadro*, una riproduzione intellettuale *(aliquid fictum)*, che nel suo modo d'essere soggettivo ha la stessa costituzione che è propria dell'oggetto esteriore nell'esistenza sua propria, sicchè si potrebbe dire differir dagli esseri che son fuori di noi soltanto di numero. L'Occam porta un esempio che serve con mirabile precisione a chiarire la sua idea. Un artefice che veda una casa, e ne ritenga a memoria tutte le fattezze esteriori e le particolarità di costruzione, può fabbricarne un'altra che sia in tutto simile alla prima, di maniera che quei due edifici non differiscano fra loro se non di numero. Ora, come la rappresentazione della casa da lui vista è conservata nel suo spirito tanto fedelmente, che mettendosi all'opera la può riprodurre con tutta esattezza, così altrettanto fedele è il concetto nostro. Che anzi, soggiunge il *venerabilis inceptor*, se noi avessimo la facoltà di produrre tutto che ci rappresentiamo, potremmo rifare le cose esteriori con tale precisione, che le costruzioni nostre e gli stimoli primitivi non si distinguerebbero se non di numero (1).

Però come la rappresentazione intellettuale della casa, pur in tutto simile alla casa vera, non è essa stessa, nè qualunque

(1) Occam — Libri sententiarum: I, distinctio II, qu. 8, E. *Intellectus, videns aliquam rem extra animem, fingit consimilem rem in mente, ita quod si haberet virtutem productivam, talem rem in esse subiectivo numero distinctam a priori produceret extra, et esset consimiliter et proportionabiliter sicut est de artifice; sicut enim artifex, videns domum vel aedificium aliquid extra, fingit in anima sua consimilem domum vel aedificium, et postea consimilem producit extra, et est solo numero distincta a priori, ita in proposito illud fictum in mente ex visione alicuius rei extra esset unum exemplar; ita enim sicut domus facta, si fingens haberet virtutem productivam realem, est exemplar ipsius artificiati.*

Digitized by Google

altro oggetto esteriore, ma soltanto un ritratto, un'immagine quasi riflessa da uno specchio, che in sè non ha nulla di reale, così non occorre intendere il concetto come qualche cosa che stia a sè, e si distingua attualmente dallo spirito pensante; l'opinione dell'Occam, il quale non si spiega molto perspicuamente a questo riguardo, è chiarita dai nominalisti che lo seguirono. Così il Biel dice:... *artifex videns domum extra similem fingit intra; similem non realiter, quia illud fictum nihil reale est, sed ideo similem quia tale est in esse obiectivo, id est in interiori apparentia vel repraesentatione, qualis est domus extra in esse subiectivo.* E altrove: *(terminus conceptus) est quoddam fictum ab intellectu, habens tantum esse obiectivum in anima, cuius esse non aliud nisi cogitari vel intelligi ab intellectu* (1). Il concetto dunque, come rappresentazione delle cose, non sarebbe che una modificazione dell'anima, non qualche cosa di distinto da essa; e invero esistere oggettivamente nell'intelletto vuol dire, secondo la terminologia scolastica, essere l'espressione dell'atto intellettivo stesso, insomma il suo carattere (2).

Di questa spiegazione però, che noi ritroveremo a proposito degli universali, pare che l'Occam non si contentasse troppo. Essa infatti urta contro un canone fondamentale di metodo che è quasi il motto del sistema suo, ed inoltre può rappresentare una tal quale incoerenza rispetto a quelle critiche che il nostro aveva intrappreso con tanto ardore di demolizione. Invero per primo contrasta al simplicismo della filosofia terministica l'ipotesi di tali rappresentazioni intellettuali, quando, come vedremo tosto, dati i precedenti della dottrina gnoseologica nuova, anche senza di esse si può spiegare l'esistenza soggettiva del concetto; e in secondo luogo si potrebbe agevolmente rimproverare al *venerabilis inceptor* di aver infine riammesse per altra via quelle specie intenzionali che con tanto calore egli aveva rifiutato. Che cosa sono infatti queste rappresentanze nell'intelletto? Anche negando loro l'esistenza a sè, non sono esse forse la condizione della conoscenza? non rappresentano quasi altrettante forme, nelle quali è uopo che l'intelletto s'adagi per poter conoscere? Lo

(1) BIEL. — Repertorium generale... super quattuor libros sententiarum... cit.: I. distinctio II, qu. 9.

(2) Vedi HAUREAU, *La philos. scol...* cit., vol. II, p. 431 a 433, dove l'opinione delle rappresentanze intellettuali secondo il terminismo è spiegata assai diffusamente.

Digitized by Google

so che a furia di distinzioni e di sottigliezze l'accusa si potrebbe provare insussistente, ma non sono già le sottigliezze che salvano una dottrina, anzi esse l'annegano; nè v'ha per me indizio più chiaro della giustezza e verità d'una speculazione che la sua limpidezza anche nelle più profonde e delicate investigazioni, come niente è più degno di essere rifiutato di ciò che si regge sui trampoli delle sofisticherie e ti sguscia continuamente di mano per improvvise scappatoie.

Tutto questo non sfuggiva a Guglielmo d'Occam, il quale più volte dovè provare l'amarèzza di vedersi irretito in difficoltà che a mala pena poteva girare, piuttosto che superare. Propone dunque, perchè il suo pensiero possa apparir più preciso, due nuove spiegazioni, alle quali, per quanto egli non si pronunci con decisione, certo aderiva con maggiore compiacimento. Di esse la prima non fa in fondo che modificare quella delle rappresentanze, fissandone in un carattere determinato il valore psicologico, la seconda poi esce più legittimamente delle altre dalle premesse del terminismo, e rappresenta quindi, secondo me, la soluzione più naturale.

Se a qualcuno, dice l'Occam, l'ipotesi di tali rappresentazioni nell'intelletto non paresse conforme al vero, io credo che si possa ritenere meglio il *terminus* come una *qualità* del nostro spirito, la quale pure ha in qualche modo un'esistenza a sè nella nostra mente, esiste cioè *substantive*. Ma non si deve credere che tali qualità attualmente si possano separare dall'anima pensante, perchè non rappresentano se non delle modalità che si distinguono solo per il loro vario succedersi dal substratum, unico che è la sostanza spirituale, e sono condizionate all'attività del pensiero e ne rappresentano le espressioni.

Oppure si può ritenere senz'altro che il concetto sia puramente e semplicemente *l'atto stesso dell'intelletto (ipse actus intelligendi)* che intuisce la realtà esteriore (1). E questa era

(1) Occam — Libri sententiarum: I, distinctio II, qu. 8, A. *Cui non placet ista opinio de talibus fictis in esse obiectivo, potest tenere quod conceptus.... est aliqua qualitas existens subiective in mente, quae ex natura sua est signum rei extra, sicut vox est signum rei ad placitum instituentis... Verumtamen ista opinio posset diversimode poni. Uno modo, quod ipsa qualitas existens subjective in anima esset ipsamet intellectio. Aliter posset poni quod ista qualitas esset aliquid aliud ab intellectione et posterius ipsa... Quamlibet istarum trium opinionum reputo probabilem; sed quae illarum sit verior relinquo iudiciis aliorum.*

Digitized by Google

per l'Occam l'opinione più probabile, perchè egli soggiunge infine: coloro che quest'ultima spiegazione ammettano, possono suffragarla autorevolmente considerando che stare per qualche cosa e significarla *(supponere pro alio significare aliud)* può del tutto competere anche all'atto del pensiero da solo; che dunque son così soddisfatte tutte le esigenze nello stesso modo che colle rappresentanze intellettuali, e si ha il vantaggio di non moltiplicare inutilmente le personificazioni nei processi conoscitivi (1).

L' Haureau, dopo aver con molto lusso d' interpretazione chiarito il sentimento dell'Occam riguardo al valore soggettivo del concetto, ed aver di continuo molto opportunamente comparato la sua interpretazione con quella dei Cartesiani, conclude così: « O si definisca come una qualità dell'anima, o si definisca come un'immagine obbiettiva rappresentata nello specchio dell'anima, il concetto in natura non si distingue dall'atto del concepire, dalla concezione, e come tale è nient'altro che un fatto di coscienza.... Quello che più c'importa ricercare in quest'analisi sommaria dei dati psicologici secondo Guglielmo d'Occam è il principio della sua critica....; ora ci sembra d'averlo trovato. Dacchè le idee non sono più considerate come cose, ma come atti del soggetto pensante, quante mai chimere non svaniscono! » (2).

Bisogna convenire che il valore del concetto secondo la mente del *venerabilis inceptor* è qui con molta chiarezza sintetizzato, ma ciò ch'io non comprendo è quell'esclamazione finale, che vorrebbe esser un grido d'entusiasmo. Davvero che, secondo me, noi non possiamo se non lamentare il distacco profondo, che quella proposizione specialmente caratterizza, dai fondamentali

(1) OCCAM — Summa logices: l. I, c. XII. *Sed quid est in anima id, quod est tale signum? Dicendum quod circa istud sunt diversae opiniones. Aliqui enim dicunt quod non est nisi quoddam fictum per animam; alii quod est quaedam qualitas subjective (substantive) existens in anima, distincta ab actu intelligendi, alii dicunt quod est ipse actus intelligendi. Et pro istis est ratio illa quod frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora; omnia autem quae salvantur ponendo aliquid distinctum ab actu intelligendi, possunt salvari sine tali distincto, quod supponere pro alio et significare aliud ita potest competere actui intelligendi, sicut illi ficto: ergo praeter actum intelligendi non oportet ponere aliquid aliud.*

(2) HAUREAU, *La philos. scol...* cit., vol. II, p. 435.

Digitized by Google

principi della Scolastica! Raffrontare l'Occam con Cartesio è esatto, ma quali conseguenze portò nella filosofia moderna la speculazione cartesiana? Appunto quello scetticismo che è corso alle ultime conseguenze, ed ha prodotto la triste condizione d'anarchia in cui si trova il pensiero odierno, combattuto fra l'agnosticismo più duro e pessimistico ed un idealismo vago, mistico, tutt'affatto subbiettivo, che è una curiosa puerilità.

Non è certo qui il caso di fare requisitorie, nè di esporre i propri sentimenti in riguardo, ma dobbiamo fermarci al fatto storico. Orbene l'Occam, che già (come abbiamo con cura anche troppo minuziosa osservato dovunque ce n'era bisogno) per tanti modi aveva reso difficile il passare dal pensiero alla cosa, e il salvaguardare un sicuro commercio col mondo che ne circonda, colla sua interpretazione del concetto ancora più afferma la quasi assoluta soggettività dei processi conoscitivi, e si restringe nello scetticismo. A che poteva portare tutto questo? A nient'altro che alla confusione.

Ma l'Occam, e non crediamo di errare confermandolo, era nell'anima e voleva essere nella speculazione un novatore sì, non però un distruggitore dei principi fondamentali della Scolastica, da cui la mentalità del suo tempo non sapeva distaccarsi. È vero, il considerare il concetto un segno, che per tale è riconosciuto dallo spirito, un semplice suo modo d'essere piuttosto che il risultato d'un lavorio spirituale esercitato sulle impressioni delle cose esteriori, e più ancora il confonderlo coll'atto stesso del pensiero; tutto questo portava inevitabilmente all'agnosticismo. Il nostro però non si stanca mai di ripetere che il segno è naturale e necessario, e quindi rispondente perfettamente alle cose esteriori, e che il concetto, considerato sia come qualità distinta dal substratum spirituale, sia come l'atto stesso dell'intelletto, è esattamente rappresentativo degli stimoli esterni; e lascia sussistere anche l'ipotesi dell'immagine specchiata nello spirito, che io penso conservata per non sapersi decidere alle conseguenze rovinose che potevano venire dalle affermazioni posteriori.

Infine ad attestare che la rispondenza esatta del pensiero alle cose era nell'animo del nostro come un assioma, stanno anche le testimonianze dei seguaci più fedeli della sua dottrina, i quali ribadirono sempre il suo stesso pensiero, che cioè la rappresentazione può trovarsi nell'intelletto invece della cosa in

Digitized by Google

quanto appunto essa appartiene a quella specie di segni che sono perfettamente simili alla cosa significata (1).

Quale valore ha quest'affermazione? Noi ci troviamo ancora una volta di fronte ad un punto di fede. Il pensatore che ha spinto l'analisi troppo in là, e ne ha un poco scombuiato la fila, si trova a dover porre il grande problema che agitò poi (purtroppo infruttuosamente) tutta la filosofia moderna. Ma davanti a questo egli si ferma, e pensa: la mia speculazione vorrebbe altrimenti, ma bisogna credere che le cose stiano secondo le convinzioni secolari; troppo forti sono le esigenze di ragione che ne verrebbero calpestate!

E noi, se vogliamo riprodurre il fenomeno storico andando al di là degli apprezzamenti personali, dobbiamo sì riconoscere questo chiaro sintomo di disgregamento, e notarne le inevitabili conseguenze più o meno lontane, ma nello stesso tempo dobbiamo ritenere anche in questo caso assolto il *venerabilis inceptor* dall'accusa di soggettivismo, e tener conto delle sue intenzioni, che acquistano nel caso suo uno speciale valore.

A questo punto mette conto che noi ci fermiamo un momento a vedere come l'Occam risolveva alcune questioni che si presentavano come conseguenza della sua dottrina del concetto, e che riguardavano la possibilità della scienza. Ne esamineremo due: l'una sulla possibilità di ammettere una differenza fra la scienza reale e razionale, l'altra sulla verità delle nostre proposizioni mentali messe in rapporto colla realtà esteriore.

Dice il *venerabilis inceptor*: anche in fatto di scienza reale e razionale si sono avute fin qua delle idee errate. Con quelle due espressioni in fine dei conti non designiamo se non i due aspetti come si possono considerare i concetti nostri, quando cioè ci occupiamo degli svariati rapporti che corrono fra le produzioni del nostro spirito, e quando invece consideriamo i concetti in relazione colle cose per cui stanno nella mente, e di cui sono i segni naturali. Quindi non è vero che la scienza reale differisca dalla razionale, perchè per mezzo della prima noi entriamo in commercio colle cose stesse che sono al di fuori, mentre per mezzo della seconda operiamo coi semplici prodotti del nostro

(1) Vedi KLEUGTEN, *La filosofia antica esposta e difesa*... cit., vol. I, p. 445 e segg.

Digitized by Google

spirito. Noi non possiamo conoscere le cose che per mezzo dei *termini* o segni, i quali sono supposizioni, e in fine, come abbiamo chiarito, quelle rappresentanze o qualità o atti che sostituiscono in noi le cose. A noi quindi non è dato parlare che di relazioni di concetti e di segni, non di relazioni di cose, e qua si restringe tutta la scienza possibile.

Però possiamo conservare le due espressioni da cui siamo partiti, perchè con scienza reale intenderemo la conoscenza dei rapporti che passano fra i nostri concetti, in quanto li riteniamo star invece delle cose che significano, con scienza razionale invece la conoscenza dei rapporti fra concetti che stanno a significare altri concetti. Ma voler avere la scienza del reale com'è in sè fuori di noi, sicchè essa ci dimostri i rapporti esistenti davvero fra le cose, è semplicemente un assurdo (1).

Se questo però è esatto, come avviene che le proposizioni materiali (ossia quelle che si riferiscono a relazioni fra le cose) siano vere? Anche qui, continua il nostro, c'è un altro errore, di credere cioè che, perchè le proposizioni materiali sian vere, occorrano vincoli d'interferenza o di disgiunzione fra le cose stesse esteriori.

Distinguiamo le proposizioni singolari dalle universali. Per le prime non è affatto necessario che il predicato, che noi costatiamo inerire nel soggetto, inerisca davvero *a parte rei;* basta che ciò sia supposto nei nostri concetti (2). E analogamente,

(1) Occam — Libri sententiarum: I, distinctio II, qu. 4, C, N. *Scientia realis non per hoc distinguitur a rationali, quod scientia realis est de rebus, ita, quod ipsae res sint propositiones scitae vel partes illarum propositionum scitarum, et rationalis non est sic de rebus; sed per hoc, quod partes, scilicet termini propositionum scitarum in scientia reali stant et supponunt pro rebus, non sic autem termini propositionum scitarum in scientia rationali, sed illi termini stant et supponunt pro aliis... Scientia quaelibet, sive sit realis, sive rationalis, est tantum de propositionibus tamquam de illis, quae sciuntur, quod solae propositiones sciuntur.... Scientiam esse de rebus potest intelligi... quod res sint illa, pro quibus parte sciti supponunt; et sic scientia realis est de rebus.*

(2) Occam — Summa logices: l. II, c. II. *Ad veritatem propositionis singularis, quae non aequivalet multis propositionibus, non requiritur quod subjectum et praedicatum sint idem realiter, nec quod praedicatum a parte rei sit in subiecto, vel insit realiter subiecto ipsi, nec quod uniatur ipsi subiecto a parte rei extra animam: sicut ad veritatem istius: «ille angelus est angelus», non requiritur quod illud commune «angelus» sit realiter idem cum hoc, quod ponitur a parte subiecti, nec quod insit illi realiter, nec aliquid tale. Sed sufficit et requiritur quod subiectum et praedicatum supponant pro eodem; et ideo si in illa «hoc est angelus» subiectum et praedicatum supponant pro eodem, propositio erit vera.*

Digitized by Google

per le seconde è sufficiente che tutte le cose supposte dal concetto soggetto siano supposte da quello predicato (1).

Così l'Occam crede di aver salvato ogni cosa; e invero lo poteva far lui che aveva una così radicata fede nella naturalità del suo concetto, da non supporre mai che i segni dello spirito fossero traditi dalla realtà, quand'anche non rappresentassero che dei simboli. Noi però restiamo alquanto scettici innanzi alle sue espressioni oscure e dubbiose, e sentiamo bisogno di approfondire di più il problema della possibilità della scienza. Principalissima a questo riguardo una notizia precisa di che cosa sia nella mente nostra e fuori di noi l'universale, che della scienza appunto è la base.

d) LA DOTTRINA DELL'UNIVERSALE

Guglielmo d'Occam, attenendosi ai principi fondamentali del suo sistema, foggia la dottrina degli universali in opposizione al realismo dei tomisti e al formalismo degli scotisti, che noi vedremo com'egli combatta vigorosamente.

Ma prima di tutto è d'uopo che rileviamo alcune distinzioni necessarie per interpretare a dovere il linguaggio occamistico, e che cerchiamo in breve di porci innanzi chiara la dottrina sua.

I concetti, dice l'Occam, possono essere di specie diversa, e così di conseguenza sono divisibili in distinte categorie anche le parole. Quanto ai primi essi si distinguono in *intentiones primae* ed in *intentiones secundae*. L'*intentio prima* è un segno di qualche cosa la quale a sua volta non è segno, è un concetto cioè che s'applica direttamente a cose esteriori, e si suppone come rappresentante delle stesse. E può essere di due modi secondo che si prenda in un'accezione stretta o larga. In senso largo *(large) intentio prima* si dice ogni segno intenzionale, in quanto si usi nelle proposizioni materiali, sia esso significativo precisamente di qualche cosa per cui sta *(cathegorema)*, sia esso di quei termini che non hanno significazione definita e distinta da tutti gli altri, e si aggiungono ad essi *(syncathegoremata)*.

(1) OCCAM — Summa logices: l. II, c. IV. *Ad veritatem propositionis universalis non requiritur quod subiectum et praedicatum sint idem realiter, sed requiritur quod praedicatum supponat pro omnibus illis, pro quibus supponit subiectum, ita quod de illis verificatur.*

Digitized by Google

In senso stretto invece per *intentio prima* s'intende un nome mentale ordinato naturalmente e sempre a stare nel nostro intelletto invece di qualche cosa che significa, ed in questa accezione il concetto come *intentio prima* è preso solitamente. Le *intentiones secundae* alla lor volta sono i segni delle *intentiones primae*, e principali fra di esse vanno annoverati i predicabili dell'essere (1).

Quanto alle parole, con una distinzione analoga, queste si possono dire *primae* o *secundae impositionis*. E così sono *termini prolati secundae impositionis* quelli che servono a classificare in qualche modo i vocaboli stessi, come quando noi li dividiamo, per es., secondo le parti del discorso, in sostantivi, aggettivi, ecc.. Sono invece *primae impositionis* quelli che designano i nostri concetti, e sono i segni di essi ed insieme delle cose da essi significate, come più su abbiamo chiarito. Le parole poi *primae impositionis* possono essere ancora *primae* oppure *secundae intentionis*, secondochè corrispondono ai concetti che abbiamo detto *intentiones primae*, o a quelli che si denominano *intentiones secundae* (2).

Se ora noi rivolgiamo la nostra mente ai concetti che abbiam detto *intentiones primae*, presi nel loro senso più stretto, essi sono principalmente di due qualità, cioè o *singolari*, se sono segni di qualche cosa individuale esteriore, o *universali*, se si riferiscono a una pluralità od anche a una totalità di oggetti esteriori.

(1) OCCAM — Summa logices; l. I, c. XII. *Intentio est quoddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid pro quo potest supponere, vel quod potest esse pars propositionis mentalis. Tale autem duplex est. Unum quod est signum alicuius rei quae non est tale signum, sive significet tale signum cum hoc, sive non, et illud vocatur intentio prima, qualis est intentio animae praedicabilis de omnibus hominibus, et similiter intentio praedicabilis de omnibus albedinibus, et sic de aliis. Veruntamen sciendum est quod intentio prima dupliciter accipitur: stricte et large. Large igitur intentio prima est omne signum intentionale existens in anima, quod non significat intentiones vel signa precise, sive sit signum stricte accipiendo signum pro illo quod significat, quod natum est supponere in propositione pro suo significato, sive sit signum large accipiendo signum illo modo quo dicimus syncathegorema significare, et illo modo verba mentalia et syncathegoremata mentalia, adverbia, coniunctiones et huiusmodi possunt dici intentiones primae. Stricte autem vocatur intentio prima nomen mentale natum pro suo significato supponere. — Intentio autem secunda est illa quae est signum talium intentionum primarum, cuiusmodi sunt tales intentiones: genus, species et huiusmodi.*

(2) OCCAM — Summa logices; l. I, c. XI.

Digitized by Google

Ed è appunto di quest'ultime *intentiones*, cioè dei concetti universali come tali (che altrove opponendoli ai predicabili, abbiam detto universali primi), che formeremo l'oggetto principale dello studio della dottrina di Guglielmo d'Occam sul valore dei generi e delle specie; per quanto, come abbiamo veduto altra volta, spesso siano stati considerati anche i predicabili, ossia le *intentiones secundae* del sistema del nostro.

Guglielmo d'Occam, come sappiamo, aveva assegnato un valore conoscitivo si può dire esclusivamente alla facoltà intellettuale intuitiva, per cui la vera scienza secondo lui sarebbe soltanto quella del particolare determinato, laddove l'universale, oggetto della conoscenza intellettuale astrattiva, non sarebbe se non l'indeterminato risultante da un lavorio che lo spirito esercita sulle conoscenze intuitive. In grazia poi della naturalità del segno egli aveva ancora sostenuto una certa adequatezza del nostro pensiero alle cose esteriori, pur riconoscendo che la scienza non può essere se non dei nostri concetti e niente affatto delle cose.

Di tutto questo abbiamo già discorso più addietro. Ma per spiegare la sua sentenza l'Occam è costretto a determinare il valore che i nostri concetti hanno in rapporto alla realtà della conoscenza, mettendo in luce le sue interpretazioni gnoseologiche nuove, opposte a quelle delle scuole tradizionali. E su questo punto merita che ci indugiamo un poco, perchè riuscirà chiaro che cosa il *venerabilis inceptor* intendesse per concetto universale.

Quando io penso per es., dice l'Occam, queste proposizioni: « Socrate è uomo, Socrate è animale », con esse non significo già che Socrate partecipi in qualche modo dell'umanità e dell'animalità, come vogliono i tomisti, nè che l'umanità e l'animalità siano in Socrate, come direbbero gli scotisti, nè che quelle due caratteristiche entrino insomma in qualsiasi modo a far parte dell'essenza o dell'accidentalità dell'individuo Socrate, ma intendo di dire soltanto che Socrate è veramente un uomo e un animale. E non si creda neppure che io affermi con ciò un'equazione perfetta fra il concetto Socrate e i concetti suddetti, ma soltanto essere Socrate tal cosa, invece della quale può stare nel mio intelletto il predicato uomo ed animale (1). Cosicchè l'universale,

(1) OCCAM — Summa logices; l. II, c. II. .....*Per tales propositiones: « Sortes est homo, Sortes est animal » non denotatur, quod Sortes habeat humanitatem vel animalitatem, nec denotatur, quod humanitas vel animalitas sit*

Digitized by Google

messo in rapporto con un individuo, non significa niente di più che questo stesso individuo; soltanto quando impiego il concetto uomo contrapponendolo a Socrate, l'intelletto concepisce, astraendo dalle determinazioni individuali, le note intuite in Socrate come conformi a tutti gli uomini, e quindi loro proprie. E' infatti assurdo pensare, continua l'Occam, che nell'unità individuale si possa realmente distinguere l'universale dal singolare, la natura dalle condizioni individuanti, e la definizione per cui si dice, per es., che Socrate è un essere individuale composto di natura universale e della socraticità, è semplicemente falsa. L'individuo è in sè uomo, animale, spirito, ecc., ma siccome nella realtà esteriore queste distinzioni come tali non esistono affatto, il separarle ed il pensarle come universali è un lavoro puramente e semplicemente intellettivo (1).

In base a questo poi egli sostiene ancora la legittimità delle proposizioni, dove e soggetto e predicato sono ambedue universali, perchè non occorre che quei concetti siano cose comuni nella realtà a più individui, ma basta che tutto quello che è supposto dal concetto predicato, lo sia anche dal concetto soggetto.

L'universale dunque non è tale prodotto del nostro spirito che si trovi in diretto rapporto colle cose, e che ritragga il suo valore dal riassumere, che esso fa nella mente, le sostanze o qualità comuni che realmente sono negli esseri del mondo esteriore. Esso è soltanto un concettò nostro, un segno che ha la stessa caratteristica di qualunque altro *terminus*, cioè di stare invece di qualche cosa, e si differenzia soltanto per il fatto che, mentre il concetto singolare sta per una cosa singola, esso sta per una pluralità di cose.

E' poi anch'esso duplice, o cioè *naturale*, quando sia un *terminus conceptus*, o *per voluntariam institutionem*, quando rappresenti l'espressione parlata o scritta di un concetto (2).

in Sorte, nec quod homo vel animal sit in Sorte, nec quod homo vel animal sit de esse, vel de quidditate Sortis, vel de intellecto quidditativo Sortis. Sed denotatur, quod Sortes vere sit homo et vere animal, non quidem quod Sortes sit hoc praedicatum: homo vel animal, sed quod est aliqua res, pro qua stat vel supponit hoc praedicatum: homo, et hoc praedicatum: animal; ita quod pro Sorte stet utrumque illorum praedicatorum.

(1) Tutto questo vedremo meglio più innanzi addentrandoci nella dottrina occamistica dell'universale.

(2) OCCAM — Summa logices; l. I, c. XIV. *Veruntamen sciendum est quod universale duplex est. Quoddam est universale naturale, quod est signum na-*

Digitized by Google

Ma qui ancora, come per le altre dottrine del nostro, sorgono parecchie difficoltà, e la recisa affermazione concettualistica dell'universale, come concetto dello spirito indipendente dalla realtà, lascia molto indecisi sul valore della conoscenza, e più della scienza. Occorre dunque precisare quale sia il modo esatto d'interpretazione per non arrivare a conclusioni disastrose, e l'Occam lo fa e largamente, chiarendo la sua sentenza, come aveva fatto per il concetto, e dal punto di vista gnoseologico e dal punto di vista metafisico. Noi ci fermeremo intorno a queste due dimostrazioni per vagliare il più esattamente possibile il concettualismo occamistico, prima di passare alle critiche che il *venerabilis inceptor* fa del realismo scotistico e del tomismo.

E vediamo anzitutto il valore oggettivo del concetto generale.

L'universale, dice il *venerabilis inceptor*, è un'*intentio animae nata praedicari de multis*, o, in altre parole, è un *terminus conceptus* per sua natura rappresentativo di una pluralità di altri concetti a cui può essere applicato. Però come ogni *terminus* è necessariamente un segno il quale sta per qualche cosa che è il suo significato, così anche l'universale sarà nient'altro che il segno unico d'una pluralità di esseri esteriori. Ed ecco ritornare anche a questo punto la questione che abbiam trovato per il concetto in genere: qual'è cioè il valore di questo segno?

Guglielmo d'Occam lo determina in tre modi diversi: *a)* il concetto generale, in quanto segno, in sè *(pro se)* è un singolare, però con diritto può essere considerato come un universale in relazione a ciò che esso è ordinato a significare *(pro suo significato)*; *b)* esso è un segno naturale e non arbitrario, e quindi, a parlar propriamente, l'universale vero e proprio è il concetto e non la parola; *c)* esso è una pura astrazione, nè trova rispondenza alcuna nelle sostanze del mondo esteriore alla psiche umana.

turale praedicabile de pluribus, ad modum quo fumus naturaliter significat ignem, et gemitus infirmi dolores, et risus interiores laetitias; et tale universale non est nisi intentio animae, ita quod nulla substantia extra animam, nec aliquod accidens extra animam est tale universale, et de tali loquar in capitulis sequentibus. Aliud est universale per voluntariam institutionem; et sic vox prolata, quae est vere qualitas una numero, est universalis, quia est signum voluntarie institutum ad significandum plura; unde sicut vox dicitur communis, ita potest dici universalis, sed hoc non habet ex natura rei, sed tantum ex placitu instituentium.

Digitized by Google

Avviciniamoci a queste interpretazioni occamistiche.

I. *Il nostro concetto generale è o universale o singolare, a seconda del modo come si considera.*

La parola « singolare », dice Guglielmo d'Occam, può esser intesa in due diverse maniere. Nel primo modo singolare significa ciò che è veramente uno e non più, ed in questo senso, se l'universale è un'*intentio animae* predicabile di molti, non perchè esso sia davvero l'insieme di questi, o qualche cosa di comune a tutti loro *a parte rei,* ma soltanto perchè è il segno di quei molti, bisogna ritenere che ogni universale è un vero e proprio singolare, come una parola significante più cose, in quanto è una sola parola, è veramente un singolare. Dunque come concetto della mente considerato in sè stesso l'universale è un singolare.

Però si può anche sostenere che il concetto applicabile a più cose sia un universale, imperocchè se prendiamo il vocabolo « singolare » nel secondo senso, cioè come segno di qualche oggetto esteriore che per natura sua è uno, e non può essere più, allora l'universale in nessun modo si può dir singolare, la specialità della sua natura consistendo appunto nell'esser predicato di molti per cui suppone indifferentemente.

Da tutto questo risulta, continua l'Occam, in primo luogo che è da rigettarsi affatto l'opinione di molti che l'universale sia ciò che non è uno di numero, quando non si voglia per caso abusare dei vocaboli, designando coll'universale un collettivo; in secondo luogo che, a parlar propriamente, ogni universale, riguardato in sè stesso, è veramente un singolare, ed è un universale, nel senso comune, soltanto rispetto alla sua significazione (1).

(1) OCCAM — Summa logices; l. I, c. XIV. *Est autem sciendum quod singulare potest sumi dupliciter. Uno modo hoc nomen: singulare significat illud quod est unum et non plura; et hoc modo, tenentes quod universale est quaedam qualitas mentis praedicabilis de pluribus, non tamen pro se, sed pro illis pluribus, dicere habent quod quodlibet universale est vere et realiter singulare, quia, sicut quaelibet vox, quantumcumque comunis per institutionem, est vere et realiter singularis et una numero, quia est una et non plures, ita quodlibet universale est singulare. Aliter accipitur hoc nomen: singulare pro omni eo quod est unum et non plura, et est signum alicuius singularis, primo modo accipiendo singulare, nec est natum esse signum plurium. Et sic nullum universale est singulare, quia quodlibet universale natum est esse signum plurium, et natum praedicari de pluribus. Unde vocando universale aliquid quod non est unum numero, quam acceptionem multi attribuunt universali, dico quod nihil*

Digitized by Google

II. *L'universale è un segno naturale e non arbitrario.*

E' questo un punto sul quale l'Occam mostra molta cura di non essere frainteso, e in vero, anche se noi non troviamo compiutamente appoggiata da ragioni la sua affermazione, dopo tutto quello che abbiamo detto sulla naturalità del *terminus conceptus* in genere, mi par ovio concedere all'universale della mente le stesse prerogative che a tutti gli altri concetti. Da tale affermazione poi segue che, propriamente parlando, la parola (quantunque essa per quella riflessione su cui abbiamo insistito più sopra, accompagni il concetto non come proprio significato di esso, ma della cosa stessa che con esso è indicata), in quanto non ha l'universalità per natura sua *(ex natura rei)*, ma solo *ex placitu instituentium*, non si può sostenere che sia il vero universale. E su questo punto il nostro si ferma di proposito, dichiarando esplicitamente falsa l'opinione di coloro che ritenessero esser l'universale un concetto dipendente esclusivamente dall'arbitrio, e basato soltanto sulle parole alle quali non risponda nessuna caratteristica nelle cose, nè alcuna necessità mentale (1). E ciò è importante riferire, poichè questa sola professione aperta basterebbe, anche se altri argomenti facessero difetto, a liberare Guglielmo d'Occam dall'accusa ingiustificata di nominalismo.

III. Con tutto questo però resta sempre che *l'universale non corrisponde a nessuna sostanza esteriore allo spirito*, ciò che il filosofo sostiene con molte ragioni, cercando anche, come di solito, di mostrare, a conferma della sua sentenza, alcune conclusioni teologiche assurde ed eretiche a cui si perverrebbe in

est universale, nisi forte abutetur vocabulo, dicendo populum non esse unum numero, et esse universale; sed puerile esset. — Dicendum est igitur quod quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale, nisi per significationem, quod est signum plurium.

Vedi ancora in: libri sententiarum, I, distinctio II, qu. 4, D, dove il filosofo, che evidentemente attribuiva a questo punto la maggiore importanza, spende nella dimostrazione una grande energia dialettica, e mostra una straordinaria costanza.

(1) OCCAM — Libri sententiarum; I, distinctio II, qu. 8. *Quarta posset esse opinio quod nihil est universale ex natura sua, sed tantum ex institutione, illo modo quo vox est universalis, quia nulla res habet ex natura sua supponere pro alia re, nec vere praedicari de alia re, sicut nec vox, sed tantum ex institutione voluntaria; et ideo sicut voces sunt universales per institutionem et praedicabiles de rebus, ita omnia universalia. Sed haec non videtur vera, quia tunc nihil ex natura sua esset species vel genus, nec e converso.*

Digitized by Google

caso contrario, ed appoggiandosi alle non meno solite autorità di Aristotele, di Avicenna, ecc., tirate per forza a significare ciò che gli preme.

Non è compito mio ridurre in nostro linguaggio le opere di Guglielmo d'Occam, nè m'attento certo a tediare il lettore con la lunga filza di ragioni, in gran parte come sempre dialettiche, che il nostro porta innanzi. Riprodurrò solo quelle che mi sembrano più importanti per colpire lo spirito della dottrina del *venerabilis inceptor* riguardo all'impossibilità della rispondenza esteriore dell'universale, osservando però che in questa dimostrazione egli spende molte parole, essendo per lui un punto capitale. Essa non è se non una logica conseguenza del suo intuizionismo; ormai nell'affermare la naturalità del concetto generale l'Occam aveva fatto tutte quelle riserve che, secondo lui, erano sufficienti a mantenerlo in un moderato realismo, ora egli non poteva più se non continuare la marcia distruttiva che era la sua divisa di battaglia.

Il negare ogni oggettività al concetto generale era per il filosofo inglese la cosa più ovia, dal momento ch'egli aveva tolto l'influsso diretto degli esseri della natura sul nostro spirito conoscente; il concetto non è che un segno puramente soggettivo, frutto di un'intuizione intellettuale, esso non può quindi in nessun modo trovarsi in intima unione colle cose del di fuori. Ed anche senza voler ricorrere alle vere esigenze del sistema del nostro, era tanto più naturale in lui la sua critica, in quanto egli usava polemizzare cogli scotisti, che avevano quasi materializzato il contenuto dell'universale. Noi lo vediamo combattere infatti di preferenza contro le loro intemperanze, e termina anzi l'esposizione della sua dottrina esclamando: è assolutamente impossibile che il concetto universale sia qualche parte delle cose; e invero le proposizioni nostre sono composte esse di sostanze, di parti loro, o non piuttosto di concetti? (1). Espressione, come si vede, abbastanza puerile, ma da un lato giustificata dal genere di dot-

(1) OCCAM — Summa logices; l. I, c. XV. *Omnis substantia non sit nata praedicari patet, quia si sic, sequeretur quod propositio componeretur ex substantiis particularibus, et per consequens substantia erit nomen et praedicatum propositionis; quod est absurdum. Item propositio vel est in mente, vel in voce, vel in scripto; huiusmodi autem non sunt substantiae particulares. Constat ergo quod nulla propositio ex substantiis componi potest, componitur autem ex universalibus, universalia ergo non sunt substantiae ullo modo.*

Digitized by Google

trine che l'Occam era intento a combattere, dall'altro giustificante la stessa cura di attenersi scrupolosamente al suo soggettivismo fino ad esagerare dalla parte opposta.

Ma procediamo con ordine. Ecco gli argomenti principali del nostro in favore della sua tesi.

Egli dice: è impossibile che l'universale corrisponda a qualche sostanza esistente fuori dell'anima, chè esso dovrebb'essere singolare ed uno di numero, tale appunto e non mai diversa essendo ogni cosa esteriore (1). Ma se l'universale fosse una sostanza singolare ed una di numero, ogni individuo sarebbe universale, perchè non vi sarebbe alcuna ragione che, ad es., Socrate fosse piuttosto un singolare che un universale; e questo è assurdo (2).

Nè è possibile affatto che una sostanza sia una pluralità di cose, perchè in questo caso essa sarebbe composta o di più cose singolari o di più cose universali. Ma il primo caso non può essere, perchè qualche sostanza sarebbe più uomini, e quindi l'universale, pur distinguendosi da ciascun individuo, non si distinguerebbe da una pluralità d'individui. Dato poi il secondo caso, prendo una delle cose universali che compongono la sostanza, e chiedo: o essa è una di numero, o son più cose; se è una, è singolare, e ricadiamo nel primo caso; se son più cose, si può ripetere per questo nuovo complesso la stessa domanda fatta testè, ed è ovio che si va all'infinito.

Ordunque, se tutte le sostanze esteriori sono singolari ed

(1) È curioso il modo reciso come l'OCCAM afferma l'esistenza del solo singolare fuori di noi: *Nulla res extra anima, nec per se, nec per aliquid additum reale vel rationis, nec qualitercumque consideretur vel intelligatur, est universalis: quod tanta est impossibilitas, quod aliqua res sit extra animam quocumque modo universalis, nisi forte per institutionem voluntariam, quanta impossibilitas est quod homo per quamcumque considerationem, vel secundum quodcumque esse, sit asinus — Omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis.* (Libri sententiarum; I, distinctio II, qu. 7, S).

(2) OCCAM — Summa logices; l. I, c. XV. *Quod enim nullum universale sit aliqua substantia extra animam existens evidenter probari potest. Prior sicut nullum universale est substantia singularis et una numero. Si enim diceretur quod sic, sequitur quod Sortes erit aliquod universale, quia non est maior ratio quod unum universale sit una substantia singularis quam alia. Nulla ergo substantia singularis est aliquod universale; omnis vero substantia est una numero et singularis, quia omnis res est una res et non plures; si enim est una res et non plures, est una numero, hoc enim apud omnes vocatur unum numero.*

Digitized by Google

une di numero, l'universale, non potendo essere di cotali, non è una sostanza (1).

Nè ancora l'universale può essere una sostanza congiunta alle sostanze singolari come una loro parte, e in qualunque modo distinta da esse, perchè potrebbe sussistere senza di loro, ciò che è assurdo, e ci ricondurrebbe al realismo platonico contrario all'esperienza interiore ed esterna. Non solo, ma seguirebbero ancora due ripugnanti conseguenze teologiche ereticali di massimo peso: primo, cioè, che nessun individuo potrebbe esser creato dal nulla, dato che preesistesse un altro individuo della stessa specie; secondo, che Dio non potrebbe annullare nessun individuo senza distruggere anche tutta la specie a cui esso appartiene (2).

Questa, e molte altre ancora che tralascio, son le ragioni che l'Occam porta a confortar la sua tesi. Esporremo più innanzi alcune critiche; per ora concludendo diciamo che dunque per il *venerabilis inceptor* l'universale, oggettivamente considerato, è un concetto che non trova affatto rispondenza di eguaglianza o d'adeguatezza nella realtà esteriore, ma che è un segno ordinato naturalmente ad esser predicato di molte cose, segno inoltre che, come tale, è un singolare, e si può dire universale solo considerando la sua natural significazione. L'universale è un « *con-*

(1) OCCAM — Summa logices; l. I, c. XV. *Si autem aliqua substantia est plures res, vel est plures res singulares vel universales. Si primum detur, sequitur quod aliqua substantia erit plures homines, et tunc quamvis universale distinguatur a particulari uno non tamen a particularibus. Si autem aliqua substantia erit plures res universales, accipio unam illarum rerum universalium et quero: aut est plures res, aut una et non plures; si secundum detur, sequitur quod est singulare; si primum detur, quero: aut est plures res singulares, aut plures res universales, et sic erit processum in infinitum.*

(2) OCCAM — Summa logices; l. I, c. XV. *Item si aliquod universale erit substantia una existens in substantiis singularibus distincta ab eis, sequeretur quod posset esse sine illis, quia omnis res prior alia naturaliter potest per divinam potentiam esse sine ea; sed consequens est absurdum, igitur. Item, si illa opinio esset vera, nullum individuum posset creari, si aliquod individuum preexisteret, quia non totum esse caperet de nihilo, si universale quod est in eo, prius fuit in alio. Propter idem sequeretur quod Deus non posset unum individuum simpliciter annihilare, nisi coetera individua destrueret, quia si annihilaret aliquod individuum, destrueret totum quod est de essentia illius individui, et per consequens destrueret illud universale quod est in eo et aliis, et per consequens alia non manent, cum non possint manere sine parte suae substantiae, quale ponitur illud universale.*

Digitized by Google

ce plus mentis, id est actus cognoscendi, qui est vera qualitas in anima et res singularis, significans univoce plura singularia, quorum singularium est naturalis similitudo, non in existendo, sed in repraesentando » (1).

Così, è sempre l'Occam che parla, il sole si dice causa universale, perchè è causa di tutti gli esseri inferiori generabili e corruttibili, quantunque veramente egli sia una causa singolare, perchè è una e non più (2).

Dopo ciò anche l'esistenza dei generi e delle specie nella realtà esteriore non ha più ragione di esser posta, e questi due predicabili si riducono a semplici distinzioni di ragione, le quali non solo non rappresentano per nessun titolo le essenze esteriori *(quae non praedicantur de rebus extra animam; quia illae non subiiciuntur)*, ma perdono anche molto del loro valore fondamentale come costruzioni soggettive che lo spirito pensante, pur basandosi in fondo sulla realtà, si foggia per gl'interessi della conoscenza e del sapere. Perchè è vero che l'Occam dice che, se le cose, o meglio i segni naturali delle cose, di cui si predica l'universale, sono in tutto simili nelle loro qualità e parti, abbiamo la specie, e se non sono simili del tutto il genere (3), ma egli afferma ancora che nè il genere è parte della specie, nè questa di quello, ma differiscono soltanto per esser la specie comune a minor numero di cose che non il genere, o meglio,

(1) Biel — Repertorium generale... super quattuor libros sententiarum, cit., l. I, distinctio II, qu. 8.

(2) Occam — Summa logices; l. I, c. XIV. *Ad modum quo dicimus quod sol est causa universalis, et tamen vere est res particularis et singularis. Dicitur enim sol universalis causa, quia est causa plurium, scilicet omnium istorum inferiorum generabilium et corruptibilium, et dicitur causa particularis quia est una causa et non plures causae; sic intentio animae dicitur universalis, quia est signum praedicabile de pluribus, et dicitur particularis, quia est una res et non plures.*

(3) Occam — Summa logices: l. I, c. XVIII. *Omne universale est de multis praedicabile. Aut igitur praedicatur de illis multis in quid, aut non. Si in quid,... hoc contingit dupliciter. Quia aut illa multa, de quibus praedicatur, sunt omnino similia, ita quod omnia, quae uni conveniunt, aequaliter conveniunt unicuique;... et sic est species specialissima. Aut non omnia de quibus praedicatur, praedicto modo conveniunt, sed contingit reperire aliqua duo, quae secundum se tota vel secundum suas partes, si habeant partes, sunt dissimilia: et sic est genus.*

Digitized by Google

diremo noi, che tutto il valore loro consiste infine nell'esser segni che stanno per un numero maggiore o minore d'individui (1).

Quanto poi alla seconda questione, sul valore cioè dell'universale come fatto soggettivo del conoscente, l'Occam non ha motivo di portar innanzi delle novità. Siccome l'universale non corrisponde per nulla alle sostanze esteriori, ma è semplicemente un'*intentio animae* della stessa natura di qualunque altro *terminus conceptus*, il filosofo adopera le stesse tre spiegazioni ch'egli ha dato come possibili per l'interpretazione dell'essenza soggettiva del concetto in genere.

E prima di tutto egli dice che il concetto universale si può considerare come un *quadro (aliquid fictum)*, il quale ha un unico essere soggettivo, simile per la sua stessa natura, com'è del concetto in genere, a quello che le cose hanno in sè stesse. Esso è in altri termini un esemplare (*exemplar*), che sta agli oggetti singolari come l'idea di una casa che si forma nella mente d'un artefice, il quale la voglia riprodurre dopo averla veduta, sta alla casa stessa. Quest'esemplare poi chiamiamo universale, perchè, a differenza di altri concetti, può esser applicato indifferentemente a tutti i singolari esteriori che hanno un'essenza consimile. Perlocchè l'universalità non è un carattere che i nostri concetti acquistino *per generazione*, o, diremmo noi, per quel lavorio intellettuale con base realistica che sostenevano S. Tomaso e i suoi discepoli, ma bensì *per astrazione*, la quale, come sappiamo, secondo l'Occam non è se non una finzione soggettiva (2).

(1) Occam — Summa logices: l. I, c. XX. *Genus non est aliqua res extra animam existens de essentia illorum, de quibus praedicatur. Sed est quaedam intentio animae praedicabilis de multis, non quidem pro se, sed pro rebus quas significat.* — ibi c. XXI. *Species est communis ad pauciora quam genus, ita quod genus est signum plurium, et species paucorum.*

(2) Occam — Libri sententiarum: I, distinctio II, qu. 8, E. *Universale non est aliquid reale habens esse subiectivum, nec in anima, nec extra animam, sed tamen habet esse objectivum in anima, et est quoddam fictum, habens esse tale in esse objectivo, quale habet res extra in esse subjectivo. — Ita in proposito illud fictum in mente ex visione alicuius rei esset unum exemplar. Ita enim sicut domus ficta, si fingens haberet virtutem productivam realem, est exemplar ipsius artificiati: ita illud fictum esset exemplar respectu singularium, et id potest vocari universale, quod est exemplar indifferenter respiciens omnia singularia extra, et propter illam similitudinem in esse objectivo potest supponere pro rebus extra, habentibus consimile esse extra intellectum. Et illo modo universale non est per generationem, sed per abstractionem, quae non est nisi fictio quaedam.*

Digitized by Google

Oppure, per quelli ai quali non paia conforme al vero l'opinione di tali esemplari, si può ritenere che l'universale sia una *qualità* soggettiva dello spirito per sua natura ordinata ad esser segno di più cose. E secondo che una tale qualità è segno di più o meno cose, il concetto digrada dal genere alla specie (1).

Finalmente, nella terza interpretazione, il concetto universale come fatto soggettivo del conoscente non sarebbe altro che *l'atto stesso del pensiero*, in quanto si produce non per uno, ma per più oggetti. Ed anche qui questa spiegazione per Guglielmo d'Occam è senza dubbio la più verisimile (2).

Molte conseguenze psicologiche e metafisiche che seguono a queste dottrine del *venerabilis inceptor*, e ch'egli non si tiene dal dichiarare ampiamente, troverebbero ora il loro posto, ma siccome ci è uopo trattare altri argomenti per noi più importanti, io le lascio da parte.

Avverto solo così di passata che, come in Aureolo e in Durando di S. Porziano, anche nel sistema occamistico troviamo una critica radicale della dottrina del principio d'individuazione, con tanto calore agitata dagli Scolastici anteriori. Nel sistema terministico quel problema perdeva d'un tratto tutta la sua importanza, ed era naturale, perchè, ristretto quasi unicamente ad un lavoro soggettivo tutto il sapere, inaugurando così un tal quale idealismo e scetticismo, e d'altra parte affermata risolutamente l'esistenza del solo individuale nel mondo esteriore, senza possibilità alcuna d'investigarne l'essenza onde scoprire i caratteri suoi comuni con altri individui e quelli a lui peculiari, non vi poteva essere ormai questione. L'essere e l'essere individuale dovevano confondersi in uno, e ne veniva conseguentemente soppressa anche un'altra importantissima distinzione della Scolastica, la distinzione cioè fra l'essenza e l'esistenza.

E finalmente, esposta la dottrina dell'universale e della sua conoscenza secondo Guglielmo d'Occam, vediamo in breve co-

(1) OCCAM — Libri sententiarum; loc. cit., Q. *Cui non placet ista opinio de talibus fictis in esse obiectivo, potest tenere quod conceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subjective in mente, quae ex natura sua est signum rei extra, sicut vox est signum rei ad placitum instituentis.*

(2) OCCAM — Summa logices: l. I, c. XV. *Quodlibet universale est intentio animae, quae secundum unam opinionem probabilem ab actu intelligendi non distinguitur.*

Digitized by Google

m'egli combatteva il formalismo ed il realismo moderato, per affrettarci quindi a concludere, lasciando da parte tutto il resto del suo ampio sistema che per il nostro assunto non ha importanza.

Abbiamo già notato parlando della realtà oggettiva dei concetti universali come l'Occam insista con copia di ragioni nel sostenere: primo che essi non rappresentano niente affatto sostanze esistenti fuori del nostro intelletto, perchè in tal caso dovrebbero essere entità individuali ed une di numero, perdendo così il loro carattere peculiare di poter esser applicati indifferentemente a molte cose; in secondo luogo che non si possono neppur considerare come entità distinte dai particolari cui si applicano, e congiunte con essi da qualsiasi vincolo, perchè in tal caso dovrebbero poter esistere a sè; nessun individuo d'una specie esistente potrebbe crearsi dal nulla; nè Iddio con un suo atto di volontà potrebbe annullare un individuo d'una specie qualsiasi senza distruggere anche questa; conseguenze tutte, come si vede, ripugnanti. Ebbene su tali basi, e sui moltissimi altri argomenti ed autorità cui abbiamo accennato, si fonda tutta la critica di Guglielmo d'Occam al formalismo degli Scotisti, ch'egli mostra come in fine dei conti venga ad accomunarsi col realismo esagerato.

Quantunque, dopo tutte le sue premesse, combattere una tale dottrina fosse per l'Occam un'impresa punto difficile (anche noi invero parlando del formalismo abbiamo notato come mostrasse molti e molti lati deboli possibili ad esser attaccati, vorrei dire, da qualunque sistema filosofico). pure il *venerabilis inceptor* più volte nelle opere sue si ferma quasi con compiacenza a ricamare argomenti su argomenti contro il suo principale nemico. Di tali confutazioni noi diamo qualcuna delle principalissime, e meno ostiche al lettore moderno.

Egli dice: v'ha chi crede che l'universale esista in qualche modo fuori dell'anima e negl'individui, ma non perchè esso sia qualche cosa da loro distinta realmente, ma solo formalmente, cosicchè Socrate, per es., diventa quel tal uomo per una *differentia individualis* che si congiunge alla natura umana, la quale però, pur facendo con quella un tutto reale unico, ne resta sempre formalmente distinta.

Ebbene, quest'opinione è addirittura irragionevole ed assurda per mille ragioni. Anzitutto nelle creature fuori dell'anima non

Digitized by Google

può esservi distinzione veruna, se non a patto che si tratti di cose differenti. Se vogliamo porre una distinzione fra l'essenza e le condizioni individuanti, questa non può essere che nei tre modi seguenti: o differenza di una cosa da un'altra cosa, o di un ente di ragione da un altro ente di ragione; o di una cosa da un ente di ragione; il primo caso ed il secondo sono rifiutati dagli avversari stessi, resta dunque il terzo. E invero, se la natura e la differenza individuale si distinguano in qualsiasi modo, può darsi che di una si affermi qualche cosa che si nega dell'altra, ma allora di necessità sono anche due cose diverse, perchè altrimenti si va incontro all'assurdo. (1).

In secondo luogo, la natura specifica per gli scotisti sarebbe comune, mentre la differenza sarebbe propria dell' individuo, pur non riscontrandosi fra loro nessuna separazione reale; ma una stessa cosa non può essere nello stesso tempo comune e propria, e quindi, o sono due cose distinte essenzialmente e numericamente, o non si può nella realtà esteriore ammettere differenza alcuna di genere diverso. Non solo, ma quest'argomento ci costringe a dover ammettere che nella natura non possono darsi che unità singolari. Infatti i contrari non possono convenire ad una stessa cosa: per confessione degli avversari stessi nella realtà non si danno veramente che cose sin-

(1) OCCAM — Summa logices: l. I, c. XVI. *Haec opinio* (quella degli scotisti) *videtur esse irrationabilis, quia in creaturis non potest esse aliqua distinctio qualitercumque extra animam, nisi ubi sunt res distinctae. Si igitur inter illam naturam et inter illam differentiam fit qualiscumque distinctio, oportet quod sint res realiter distinctae.*

Libri sententiarum; I, distinctio II, q. 6, D. *Contra istam opinionem potest argui duplici via. Primo quia impossibile est in creaturis aliqua differre formaliter nisi distinguantur realiter, ergo si natura distinguitur aliquo modo ab illa differentia contrqhente, oportet ut distinguatur sicut res et res, vel sicut ens rationis et ens rationis, vel sicut ens reale et rationis. Sed primum negatur ab isto et similiter secundum, ergo oportet dari tertium, ergo natura quocumque modo distinguatur ab individuo non est nisi ens rationis. Antecedens probatur, quia si natura et illa differentia contrahens non sunt idem omnibus modis, ergo aliquid potest affirmari de uno et negari de reliquo; sed de eadem re in creaturis non potest idem vere affirmari et vere negari, ergo non sunt una res. Minor probatur, quia si sic, periret omnis via probandi distinctionem rerum in creaturis, quia contradictio est via potissima ad probandum distinctionem rerum; si igitur in creaturis nihil ab eodem pro eadem re potest omnino idem vere negari et vere affirmari, nulla distinctio realis potest probari in eis.*

Digitized by Google

golari ed une di numero, l'universalità distinguendosi negl'individui solo formalmente: dunque quando non s'ammetta la distinzione reale dell'individuale dall'universale e il conseguente realismo esagerato, non si può ritenere vi siano sostanze comuni, ma solo sostanze singolari ed une di numero, perchè altrimenti si dovrebbe ammettere la possibilità dei contrari in una stessa cosa, ciò che ripugna (1).

L'Occam insomma, e senza troppa fatica, mostra l'assoluta insussistenza di fronte ad una speculazione severa della finzione dell'*unità formale*, e riduce per ogni via gli scotisti ad essere dei veri realisti esagerati a modo di Platone, anzi con una maggior dose di puerilità filosofica.

Nè le ragioni che gli avversari portano a suffragare la loro tesi, continua il *venerabilis inceptor*, sono valevoli. Essi dicono infatti: quando due cose convengono realmente fra loro, o realmente differiscono, devono convenire per qualche cosa e per qualche cos'altro differire. Ora Socrate e Platone convengono e differiscono realmente, dunque ci devono essere per questi due fatti ragioni distinte; e invero convengono nèl carattere comune dell'umanità, che è la loro essenza, e v'ha alcunchè di diverso per cui si distinguono, cioè la differenza individuale. E di più Socrate e Platone si convengono fra loro maggiormente che non Socrate ed asino, dunque vi dev'essere qualche cosa in cui questa convenienza e disconvenienza si fonda; un qualche cosa poi che non è uno di numero, essendo i tre individui di fatto distinti, e che per conseguenza bisogna ammettere sia un comune.

Alla prima obbiezione si risponde, che è vero che Socrate e

(1) Occam — Summa logices: l. I, c. XVI. *Item eadem res non est communis et propria; sed secundum eos differentia individualis est propria, universale est commune. Igitur nullum universale et differentia individualis sunt eadem res.*

Libri sententiarum; I, distinctio II, qu. 6, F. *Secunda via potest argui contra praedictam opinionem quod non est vera, etiam posito quod esset talis distinctio. Primo sic: quandocumque convenit alicui realiter unum oppositorum, ita quod vere realiter denotatur ab illo, sive conveniat sibi ex se, sive per aliquod, hoc stante et non mutato, reliquum oppositorum sibi non convenit realiter, immo simpliciter ab eo negabitur. Sed per se omnis res extra animam est realiter singularis una numero, quamvis aliqua de se sit singularis, et aliqua tantum per aliquid additum; ergo nulla res extra animam est realiter communis nec una unitate opposita unitate singularitatis, ergo realiter non est aliqua unitas nisi unitas singularis.*

Digitized by Google

Platone differiscono e convengono per qualche cosa, ma non già che vi debbano essere necessariamente ragioni distinte e per il convenire e per il differire. Due cose non possono da una terza essere insieme congiunte e divise, quando si tratti di un'opposizione perfetta, ma la convenienza specifica (che è posta unicamente dalla ragione umana) e la differenza numerica (che è una proprietà naturale inerente agl'individui della realtà) non implicano opposizione di sorta.

L'argomento è, a dir vero, alquanto oscuro, tanto più che in fin dei conti l'Occam gira la difficoltà più che risolverla, nè lascia modo a chi lo legge di risolverla da sè; però esso acquista un certo valore, se si tenga presente la dottrina occamistica della genesi gnoseologica dell'universale, il quale si riduce ad un indeterminato, anzichè ad un comune che si basi sul mondo metafisico opponendosi all'individuale, per cui, secondo il filosofo, non può aver valore nessun ragionamento nel quale si faccia ricorso ad un tempo alla realtà esteriore ed ai processi del conoscere, i quali hanno leggi e forme tutte loro speciali ed affatto estranee a quelle del mondo esteriore.

Ed egualmente oscuro è l'argomento con cui il *venerabilis inceptor* s'oppone alla seconda delle ragioni messe innanzi dai formalisti. Quantunque sia vero, egli dice, che Socrate e Platone si convengono fra loro di più che non Socrate ed asino, ne viene per ciò che essi devono convenire per una nota comune della loro comune essenza? Per nulla. Socrate e Platone in sè hanno note che fra loro si convengono maggiormente, che non quelle di Socrate con quelle dell'asino; ma ciò non ci legittima a niente di più, che a constatare una stretta somiglianza nelle loro essenze individuali, non mai una qualsiasi comunità (1).

(1) OCCAM — Summa logices: l. I, c. XVII. *Dicitur quod quando aliqua realiter conveniunt et realiter differun', per aliud conveniunt et per aliud differunt, sed Sortes et Plato realiter conveniunt et differunt. ergo distinctis conveniunt et differunt; sed conveniunt in humanitate et materia et forma, ergo includunt aliqua praeter ista quibus distinguuntur, et illae vocantur differentiae individuales. Item plus conveniunt Sortes et Plato quam Sortes et asinus; igitur in aliquo conveniunt Sortes et Plato in quo non conveniunt Sortes et asinus; sed non conveniunt in aliquo uno numeraliter, igitur illud in quo conveniunt non est unum numero, et per consequens est aliquod commune. — Et ad istas rationes respondeo: ad primas, concedo quod Sortes et Plato conveniunt realiter et differunt realiter, quia realiter conveniunt specifice et realiter differunt numeraliter, sicut alii habent dicere quod differentia individualis per idem con-*

Digitized by Google

A mio vedere, mal s'apporrebbe chi s'ostinasse dopo questo e il precedente argomento a negare lo scetticismo che il sistema occamistico involge. In realtà le due obbiezioni a cui l'Occam con quegli argomenti si sforzava di rispondere, non sono più le puerili sottigliezze del formalismo, ma con maggiore o minore esattezza rappresentano l'espressione di un modo giusto di considerare il problema, e s'impongono a chiunque lo voglia studiare seriamente. Esse infatti sono proprie anche del realismo moderato tomistico, il quale anzi nell'averle risolte convenientemente da ogni punto ripone la sua gloria maggiore. È naturale che il *venerabilis inceptor* per rispondere ad esse si trovasse alquanto impacciato, o meglio ch'egli non potesse uscirne senza invocare appunto le sue dottrine soggettivistiche ed affermare, sia pure alquanto oscuramente, l'abisso invalicabile che divide il mondo esteriore da quello dello spirito. Questa, per conto mio, è una delle mosse più pericolose del nostro, tanto sollecito sempre di conciliare il suo sistema con un tal quale realismo, nè si può giustificare se non ammettendo che le necessità della lotta lo abbiano trascinato suo malgrado a sanzionare quasi da sè ciò che si nascondeva nel suo pensiero, ma ch' egli non voleva assolutamente riconoscere.

Quanto al realismo moderato, contro il quale pure Guglielmo d'Occam rivolse le sue critiche, non riscontriamo in lui nè la stessa baldanza nella lotta, nè la stessa copia di confutazioni consistenti. Sia che non si presentasse mai l'occasione diretta di combatterlo, sia che, essendo stato discepolo dello Scoto e

venit realiter cum natura et differt formaliter. Et si tu dicas quod idem non est causa convenientiae et disconvenientiae, dicendum est quod verum est quod idem non est causa convenientiae et disconvenientiae oppositae illi convenientiae, quod non est in proposito; nam inter convenientiam specificam et differentiam numeralem nulla est penitus oppositio. Concedendum est igitur quod Sortes per idem convenit specifice cum Platone et differt numeraliter ab eodem. Secundum argumentum non valet; non enim sequitur: Sortes et Plato plus conveniunt quam Sortes et asinus, igitur in aliquo plus conveniunt; sed sufficit quod seipsis plus conveniant. Unde dico quod Sortes per animam suam intellectivam plus convenit cum Platone quam cum asino, unde de virtute sermonis non est concedendum quod Sortes et Plato conveniunt in aliquo quod est de essentia eorum, sed concedi debet quod conveniunt in aliquibus, quam formis suis et seipsis; quamvis, si per condictionem esset una natura in illis convenirent in illa, sicut per condictionem, si Deus esset sine intellectu, non bene regeret mundum.

Digitized by Google

conoscendone a fondo le dottrine disastrose, contro di quelle, e contro le conseguenze che ne traevano i discepoli, si fosse proposto espressamente di combattere (ribellandosi nel suo pensiero al maestro infatti aveva concepito il suo stesso sistema), sia infine ch'egli trovasse davvero molto difficile e pericoloso l'opporsi ad una dottrina così moderata e rispondente ai bisogni di un pensiero che stimi necessario e conforme a verità rifuggire dall'agnosticismo; fatto sta che le sue critiche al realismo tomistico si riducono a ben poca cosa. Il *venerabilis inceptor,* pur in mezzo al solito diluvio di costruzioni dialettiche, si limita in fin dei conti ad opporre uno degli argomenti fondamentali del suo sistema, ossia che la conoscenza prima ed unica è quella del singolare come tale, mentre l'universale è una pura e semplice astrazione della mente umana. In conclusione egli non dice che questo: non si può approvare in genere nessuna opinione che stimi essere le cose in sè individuali, nell'intelletto invece universali, in qualunque modo l'universalità s'intenda desunta dalle cose stesse, sia cioè per la constatazione di proprietà o sostanze realmente insite negli esseri, sia per distinzione di ragione. L'intelletto non può cambiar la cosa, ma come essa è nella realtà esteriore, ed è un singolare, tale dev'essere e restare per l'intelletto, il quale, pur mantenendosi in qualche modo fedele alla realtà che rispecchia, si foggia però l'universale esclusivamente per interessi propri (1).

E che cosa invero poteva egli dire di più? Io credo che, date le sue intenzioni, egli abbia detto già troppo, mentre in fin dei fini si trovava dal tomismo forse meno lontano di quanto egli stesso credeva,

(1) OCCAM – Libri sententiarum; I, distinctio II, qu. 7, L e segg.

Digitized by Google

CONCLUSIONE

INTERPRETAZIONE STORICO-FILOSOFICA DEL TERMINISMO OCCAMISTICO

Raccolte così in un'esposizione armonica le dottrine del sistema di Guglielmo d'Occam che interessavano per la dimostrazione del nostro argomento, e le loro necessarie premesse, cerchiamo ora di trarre alcune conclusioni, le quali ci mettano in grado di risolvere la tesi principale di questo studio, e di fermare il valore preciso del terminismo occamistico.

Nella parte teoretica del mio lavoro io ho esposto la dottrina del nominalismo, come essa conviene sia posta da chi ne parli senza speciali riferimenti storici, e confrontandola poi colla soluzione del problema degli universali che fu verisimilmente propria di Roscellino, ho rifiutato esistesse fra loro alcuna uguaglianza. Ora la stessa questione che per la prima fase della controversia si presenta anche per la seconda. Fu dunque Guglielmo d'Occam un nominalista nel vero senso della parola? E dato che nominalista non si possa dire, qual'è il carattere della soluzione da lui data al problema degli universali? In quali rapporti essa si trova con quelle dei filosofi anteriori? Quale la sua importanza storica?

Ecco le domande a cui cercheremo di rispondere.

E cominciamo dall'escludere che l'Occam sia stato un nominalista, confermando così quanto fin dal principio di questo studio abbiamo detto, che cioè il nominalismo vero e proprio nella Scolastica non vi fu mai, e che essa va di conseguenza liberata da una grave accusa d'irrazionalità addossatale dalla tradizione. Perchè, quand'anché qualche discepolo del *venerabilis inceptor* avesse davvero ricavato il nominalismo dalle dottrine del maestro, —

Digitized by Google

ciò che non possiamo asserire con piena sicurezza, e richiederebbe che lo studio fosse esteso anche all'ultimo periodo della Scolastica medievale, — questo non ci forzerebbe per niente a mutare le nostre conclusioni. Un indirizzo d'idee ha ragione d'esistere, finchè esso rappresenta un'energia attiva, ed è elaborato coscientemente; quando esso si corrompe e devia, possiamo a buon diritto considerarlo come finito. E la Scolastica medievale infatti chiude appunto con Guglielmo d'Occam il ciclo della sua originalità, per perdersi sempre più nei labirinti d'una vuota dialettica, fino al suo compiuto sfacelo.

Che Guglielmo d'Occam non sia stato nominalista non v'è bisogno che si dimostri; tutta la sua psicologia e la sua gnoseologia stanno a testimoniarlo. Egli infatti basa la conoscenza umana sul *terminus conceptus,* la cui teorica occupa buona parte dei suoi scritti antropologici, sia che si tratti del concetto in genere, sia del concetto universale in specie. Il concetto poi per il nostro, si badi, non s'appoggia necessariamente sulla parola, che ne è l'espressione esteriore ed il segno indispensabile, ma proviene direttamente per mezzo dell'intuizione intellettuale dalle cose, ed il *terminus prolatus*, di natura diversa dal *conceptus,* deriva da esso come uno strumento del pensiero che può esser mutato e sostituito ad arbitrio. Se dunque si potrebbe far arrivare fino al nominalismo una dottrina la quale, come in qualche moderno, affermasse fra parola e concetto una reciproca dipendenza così stretta che fosse legittimo dedurre non aver alcune nozioni del nostro spirito, e precisamente gli universali, altra base naturale che il vocabolo che li esprime, non si può dir questo dell'Occam, dove troviamo in ogni luogo ben distinto il concetto, come segno naturale, dalla parola soggetta all'arbitrio. E quasi ciò non bastasse, trattandosi degli universali, abbiamo anche più d'una volta le sue dichiarazioni esplicite, di cui alcuna è stata riportata anche da noi.

« Venti volte, dice bene a questo proposito l'Haureau, nelle sue opere Guglielmo d'Occam affronta e tratta estesamente questa questione. Si sente ch'egli teme d'esser mal compreso, d'esser messo nel numero dei sofisti screditati che passano per i discepoli del Canonico di Compiègne, ed ha cura di spiegarsi bene in proposito ». E lo storico francese spiega anche, e mette in luce nel vero significato, qualche passo dubbio delle opere occamistiche che aveva fatto attribuire da qualcuno al *venerabi-*

Digitized by Google

lis inceptor il nominalismo vero e proprio: passi per i quali rimando alla ben nota opera sua (1).

Dunque più che nominalista noi dovremo dire Guglielmo d'Occam un concettualista. Ma quale sarà in questo caso il carattere esatto del suo concettualismo? Perchè invero abbiamo di già notato nella parte teoretica come questa sentenza possa avere molte interpretazioni.

Ora io credo poter mostrare che, se il sistema terministico involge il concettualismo puro con tutte le conseguenze soggettivistiche ed agnostiche che l'accompagnano, nel *venerabilis inceptor* quella dottrina appare alquanto mitigata dai propositi realistici del suo autore, preoccupato, come notammo ormai più volte, di non staccarsi dai fondamenti dogmatici della Scolastica tradizionale.

E anzitutto, che il terminismo sia il padre naturale del concettualismo puro è fuor di dubbio. Quand'anche noi ci fossimo limitati ad una semplice esposizione delle dottrine di Guglielmo d'Occam, senza intromettere qua e là osservazioni e critiche, son certo che a qualunque lettore mediocremente accorto sarebbe saltato agli occhi il profondo distacco della gnoseologia terministica da quella tradizionale, nel senso d'un intellettualismo soggettivistico, nè sarebbe stato difficile dedurre che tali premesse dovevano condurre ad una dottrina concettualistica in fatto di universali, come del resto non è smentito, fino ad un certo punto, dalla teorica del concetto generale del filosofo inglese.

E in conferma di ciò non credo inopportuno riassumere qui i principali punti su cui il concettualismo terministico si posa. Guglielmo d'Occam fonda tutta la sua gnoseologia su una proprietà dell'intelletto che assume primamente in lui la più grande importanza, l'intuizione, per la quale l'intelletto stesso, in seguito alle impressioni dall'esterno, foggia i suoi concetti. Da una parte quindi è tolto d'un tratto si può dir ogni valore alla conoscenza sensitiva, cioè a tutta quell'elaborazione preparatoria delle nostre cognizioni che gli Scolastici anteriori avevano assegnato alle potenze sensitive, istituendo quasi un processo graduale per cui le cose inducevano nello spirito la rappresentazione del loro essere reale; dall'altra lo spirito stesso è supposto

(1) HAURÉAU, *La philos. scol.* cit..., vol. II, p. 462, 463.

Digitized by Google

come sufficiente da sè a conoscere, purchè si trovi in presenza dello stimolo che lo eccita ad agire. Il concetto poi che esce dall'intuizione, non è naturalmente la cosa, e nemmeno un'impronta, per così dire, che la cosa stessa, per mezzo di impressioni negli organi dei sensi e nella potenza sensitiva, e per mezzo del lavorio caratteristico dell'intelletto, imprima nel soggetto conoscente, ma è semplicemente un segno spirituale degli stimoli esterni; segno, che è riconosciuto come tale riguardo alle cose che rappresenta, e che nella sua esistenza psicologica non si distingue affatto dall'anima intellettiva che lo produce, ma si confonde coll'atto stesso del conoscere. Sono inutili dunque le *species* e sensibili e intelligibili, inutile è porre qualsiasi differenza fra l'intelletto attivo ed il possibile, e sufficiente solo, oltre all'intuizione, una certa potenza astrattiva che elabori i dati della conoscenza per i bisogni della ragione, senza preoccuparsi dei loro rapporti col mondo esteriore.

Ora, date queste premesse, come si dovrà risolvere il problema degli universali? L'universale, dice l'Occam, è un concetto della stessa natura psicologica di qualunque altro, e se esso riguardo alle cose non ne significa una ma più, questo si deve ad elaborazioni dell'intelletto astrattivo, e niente affatto a presunti rapporti realistici con qualche fantastico ente comune nelle cose. Ed è ragionevole che così sia: primo, perchè l'intelletto forma i suoi concetti per intuizione in seguito agli stimoli sensitivi, e questi non sono che dei singolari, nè è possibile che stiano per più cose, per la semplicissima ragione che non possono dare di più di quello che essi stessi posseggano; in secondo luogo, perchè i segni nell'intelletto non sono gli esseri del mondo esterno, ma solo loro somiglianze, e quindi, se noi riscontriamo dei rapporti d'eguaglianza fra i segni, questi son propri di loro, non delle cose, e se l'intelletto astrattivo raccogliendo tali rapporti si foggia per esigenze sue dei concetti nuovi, questi non rappresentano nient'affatto delle proprietà realmente inerenti agli esseri, ma soltanto, vorrei dir quasi, dei riassunti intellettuali che rendano possibile il meccanismo raziocinativo.

Ecco perchè l'Occam dice che l'universale, considerato in rapporto con un singolare, non rappresenta realmente niente di più che questo singolare stesso, e tutto il suo vero valore si restringe nell'applicare a quell'individuo una categoria mentale. Nè questa precisa dottrina concettualistica può esser attaccata

Digitized by Google

dall'obbiezione che, se l'universale è un concetto della mente, bisogna pur dargli un contenuto, il quale sarà dunque o una parola, e si cade nel nominalismo, o una rappresentazione, e si finisce per lo meno al realismo moderato. Il terminismo a questo proposito ha una risposta esauriente perchè esso, sappiamo, considera il concetto non già come un'entità vera e propria distinta dal soggetto conoscente, ma come l'atto stesso dello spirito che lo formula.

Cosicchè, a rigor di logica, un tale sistema mena dritto al concettualismo puro, e di conseguenza all'agnosticismo.

Però, per quanto in fine dei conti e senza sforzo alcuno tutte queste dottrine noi abbiamo dedotto dal sistema di Guglielmo d'Occam, io ho detto che bisogna fare almeno per il nostro delle riserve, che cioè non si possono attribuire a lui tutte le conseguenze che discenderebbero logicamente dalle sue speculazioni: ora è tempo che, richiamando cose già dette qua e là, ed aggiungendo qualche considerazione nuova, io spieghi il mio pensiero.

Sono varie, a mio vedere, le ragioni per cui il terminismo nella speculazione dell'Occam assume uno speciale valore. Esse vanno prima di tutto ricercate nel momento storico che il pensiero attraversava; e quanto agli scritti del nostro, se alcune si possono dedurre da accenni determinati che spuntano qua e là, è uopo rifarsi piuttosto all' intonazione generale, e a certe persuasioni fondamentali che della mentalità del filosofo sono appunto l'indice più chiaro. Quasi tutte le abbiamo già incontrate nella nostra esposizione; vediamo qui di riassumerle in breve in uno sfondo che lumeggi l'interpretazione vera che noi ricerchiamo del concettualismo del *venerabilis inceptor*.

Anzitutto io credo d'aver mostrato ormai con sufficiente chiarezza che Guglielmo d'Occam, costretto quasi ad imprimere al pensiero filosofico la direzione nuova ch'esso prese di fatto, dalle necessità dell'ambiente in cui venne a trovarsi, — necessità che vanno ricercate in parte nell'indirizzo che ormai aveva preso la speculazione in certi audaci pensatori, in parte nelle fantasie e nei bizantinismi dei seguaci d'una dottrina realistica eccessiva, — pure non intese mai di gettare le fondamenta d'una filosofia intieramente nuova ed opposta a tutti i principi tradizionali, non ebbe insomma precisa coscienza del gravissimo significato che

Digitized by Google

le sue dottrine assumevano, ma si propose invece il compito più modesto di ricondurre il pensiero a serietà d'intenti, liberando gli spiriti da un labirinto di formule e da un dilettantismo che degenerava in una mera schermaglia di finzioni e di costruzioni dialettiche. Posto ciò, scompare quell'aureola mitica di cui gli storici circondarono il *venerabilis inceptor* (come del resto molti e molti altri filosofi a lui ben inferiori), e il suo sistema ci si mostra sotto altra luce quale il prodotto d'una mente geniale che riassume in sè le tendenze degl' ingegni più forti ed indipendenti del suo tempo, ma che, trascinata dalla china che aveva preso tutto il pensiero, va più oltre del segno fissato, e tenta con poco successo di attenuarne le conseguenze.

Ecco perchè il sistema occamistico, checchè ne dicano alcuni storici, non rifulge certo per grande chiarezza, e l'autore, pur attraverso al freddissimo ed impersonale linguaggio scolastico, non nasconde bene spesso le sue preoccupazioni, ed appare guardingo ed indeciso, ogniqualvolta qualche novità pericolosa lo trasporti più lontano di quello che i fondamentali principi della filosofia cristiana permetterebbero. E così egli tenta anche di ammorzare le tinte del suo concettualismo, avvicinandosi quasi ad un realismo moderato.

Dimostrare tutto questo è, lo so, molto difficile, nè forse in parte possibile. Si tratta infatti più che altro, come ho già osservato, d'una persuasione alla quale pervenni nella consuetudine cogli scritti dell'Occam, e spiandone quasi la psiche attraverso all'opera sua. Ad ogni modo però, dopo aver ricordato qualche punto in cui il nostro vuol conservarsi più vicino ai suoi predecessori di quello che può parere, credo servirà benissimo per intendere il suo concettualismo ch'io mi fermi un poco a spiegare quale fosse, secondo me, il punto fondamentale che lo teneva avvinto ai principi cardinali della Scolastica, che corregge nelle sue dottrine l'asprezza di linee del sistema terministico, e gli diminuisce di conseguenza la responsabilità d'aver generato lo scettiscismo della filosofia moderna.

Esponendo la dottrina gnoseologica dal nostro, abbiamo visto com'egli lasci sussistere in qualche modo la conoscenza sensitiva, non potendosi decidere a negare un qualsiasi commercio colle cose esteriori, e ritenendo così di conservare un sicuro anello di congiunzione fra le cose stesse che influiscono sugli organi dei

Digitized by Google

sensi e sulla potenza sensitiva, e i prodotti del conoscere; per cui, trattando più tardi della sua critica delle *species,* potemmo mostrare che in fin dei conti egli non nega le rappresentanze sensibili, ma pur intento a combattere una dottrina che attribuiva a loro un'essenza metafisica e psicologica affatto inadeguata, le lascia sussistere, ed anzi in qualche modo le sostiene, nel loro vero significato. Altre riserve, altri luoghi nei quali l'Occam s'avvicina ai grandi Scolastici, abbiamo incontrato qua e là, come, per es., nelle soluzioni proposte come probabili per l'esistenza soggettiva del concetto di cui abbiamo discorso a suo luogo. Ma non sarebbero certo questi appigli sufficienti ad affermare gli stretti vincoli che stringevano il pensiero dell'Occam ai principi della Scolastica, se essi non si legassero ad un convincimento profondo che aleggia su tutto il sistema del *venerabilis inceptor.*

È notissimo come il cardine che muove tutta la filosofia moderna, e per cui essa si contrappone alla medievale, e vorrei dire a tutta la filosofia anteriore, è la σκῆψις, che cominciò coll'essere canone fondamentale di metodo, e terminò per diventare sotto forme diverse la base stessa della speculazione. Noi potremo dunque a buon diritto ritenere che la filosofia moderna cominci là, dove c'imbatteremo in un pensatore che la σκῆψις ponga a base delle sue ricerche; ma finchè ci troveremo innanzi a filosofi dogmatici, che la mente umana credono fermamente capace di conoscere sè stessa ed il mondo, e di spiegare gli ultimi problemi, per quanto ne' sistemi loro si possano celare i germi dello scetticismo moderno, pure, apprezzandone le intenzioni fondamentali, diremo di essere ancora nella Scolastica, o in genere nella filosofia medievale.

Ora l'Occam per l'appunto è uno di cotali, e lo si ricava dai cento luoghi dei suoi scritti nei quali egli afferma e ribadisce la naturalità del concetto come segno. È questo un punto sul quale dagli storici, mi pare, non fu mai insistito abbastanza, ma che è pure un indice chiaro della mentalità scolastica, della quale l'Occam era ancora tutto informato, e non può non meritare un singolare riguardo nell'interpretazione del suo sistema. Si tratta, è vero, d'un punto di fede piuttosto che del risultato d'un raziocinio; ma ciò da una parte mostra chiaramente quanto incrollabile fosse nelle menti d'allora il convincimento che fra l'intelletto umano ed il mondo esteriore v'è piena corrispondenza, o, in altre parole, che l'uomo non è un essere rinchiuso in un

Digitized by Google

mondo di parvenze, ma creato dal Supremo Fattore per essere in rapporto colla natura esterna, per conoscerla, per signoreggiarla, per servirsene ai propri bisogni, e dall'altra è tal credenza che, stando alla base di una mente speculativa, ne informa tutto il pensiero, e le imprime uno speciale carattere realistico, qualunque esigenza possano avere alcune dottrine da essa escogitate od accettate.

Nè si creda che l' Occam ricorra alla gherminella di alcuni moderni agnostici, affermando che il concetto è naturale e vero in quanto è un fatto dello spirito realmente in esso esistente. Per lui il concetto è un segno naturale e necessario, perchè riproduce nello spirito la realtà com'è in sè stessa fuori di noi; e questo non solo non è messo in dubbio, ma per il *venerabilis inceptor*, come per tutti gli altri Scolastici, costituisce semplicemente un assioma, e fu in realtà il substratum e la forza prima d'ogni speculazione da Aristotele fino a lui appunto.

E così, mentre le sue dottrine covavano i germi dell'agnosticismo e dello scetticismo universale, il nostro combatteva i suoi contemporanei confidando di ritornare ad un pensiero fecondo, e considerando sempre inconcusso quel dommatismo che si riteneva necessario per la possibilità di filosofare.

E che cosa diventava, vivificato quasi da una così radicata convinzione realistica, anche il suo concettualismo? È uopo, lo ripetiamo ancora, correggere di molto le esigenze logiche del sistema terministico, talchè ci è giocoforza ritenere che, posta la naturalità del concetto nel senso designato, la soluzione del problema degli universali s'avvicina di molto a quella del realismo moderato tomistico.

Per questo gioverà raffrontare brevemente le conclusioni di Guglielmo d'Occam con quelle dei due grandi Scolastici che lo precedettero.

Il realismo moderato tomistico giunge ad affermare che il concetto universale trova corrispondenza nella realtà esteriore, partendo dal principio, comune a tutti i filosofi medievali, che la rappresentazione sensibile è ordinata a rispecchiare le cose del di fuori come esse sono in sè stesse, offrendo così all'intelletto delle immagini fedeli degli esseri del mondo; e questo punto fondamentalissimo non è messo in dubbio, lo sappiamo, neppure dall'Occam. Sulla rappresentazione del singolare poi,

Digitized by Google

secondo il realismo moderato, esercita un'attività caratteristica l'intelletto, prima coll'astrazione, poi coll'universalizzazione, trasformando così i concetti singolari in idee generali. Questa dottrina dunque nega recisamente l'esistenza dell'universale vero e proprio nel mondo esteriore, in qualunque modo lo si possa considerare, e ritiene l'universalità una distinzione di ragione; però, ed è la caratteristica sua e la conseguenza del principio su esposto, essa concede ai singolari, indivisibili in sè in natura e distinti ciascuno da tutti gli altri, un fondamento potenziale per legittimare il raccoglierli, che lo spirito fa, nelle varie specie. E questo fondamento, si noti, lo spirito non lo crea lui per bisogni suoi, ma lo trova negli esseri stessi, ed è quindi in qualche modo reale ed oggettivo.

Duns Scoto, a cui nessuna sottigliezza era di troppo, non si era scostato essenzialmente da tale dottrina; ma, per sciogliere il contrasto fra l'assoluta distinzione degl'individui in natura ed i concetti generali, — in base al principio, da lui posto, per cui il nostro spirito non può creare nulla di nuovo ex nihilo, ma soltanto constatare ciò che si presenta a lui come oggetto, nè quindi sarebbe in grado d'imprimere il carattere dell'universalità a concetti che provenissero da esseri di fatto assolutamente distinti fra loro, — credette di precisare il *potentialiter* degli Scolastici anteriori sostenendo nelle cose l'esistenza attuale dell'universale, ma non come un ente a sè e separabile, sibbene, come egli disse, distinto dagl'individui soltanto formalmente (*non numeraliter sed formaliter*). Il *doctor subtilis* lasciò poi senza chiara spiegazione il suo pensiero, e i discepoli ne trassero il formalismo.

Guglielmo d'Occam finalmente opponendosi alle dottrine degli scotisti, in apparenza veniva a discostarsi con passo decisivo da ogni soluzione anteriore, e ne proponeva una di nuova. Anch'egli partiva dal principio comune a S. Tomaso e a Duns Scoto dell'esistenza in natura del solo singolare uno, individuale e distinto da tutti gli altri, ma collegando questo principio colle sue conclusioni circa i processi conoscitivi e i loro elementi, egli giungeva a negare risolutamente ogni oggettività al concetto universale, e sosteneva per esso un puro e semplice valore soggettivo, facendone psicologicamente un indeterminato. Tutto questo, ripeto, in apparenza, chè realmente il *venerabilis inceptor* non faceva, secondo me, se non risolvere a modo suo quella nuova difficoltà che Duns Scoto aveva sollevato circa l'interpretazione

Digitized by Google

dell'esistenza formale dell'università negli esseri del mondo esteriore, di fronte alla quale egli veniva a trovarsi con esigenze di pensiero mutate, e nella necessità di combattere una soluzione evidentemente repugnante.

E invero Duns Scoto aveva fatto, diremo così, un passo indietro, rispingendo il pensiero in un pericoloso labirinto, quando egli aveva posto la sua nuova distinzione sull'esigenza metafisica del concetto universale. Ora Guglielmo d'Occam, trovatosi ancor lui a dover decidere sul che cosa fosse l'essenza, nell'impossibilità di ritornare alla soluzione tomistica perchè incalzato dalle esigenze del suo terminismo, aveva creduto di determinare il valore del concetto universale riponendone il fondamento nella *somiglianza* che lo spirito trova fra i suoi prodotti.

Una tale soluzione, se si pensi alle premesse del terminismo, a fil di logica sarebbe senza dubbio l'espressione del concettualismo puro, e racchiuderebbe in sè il soggettivismo; ma qui entra in campo la convinzione fondamentale che l'Occam aveva redata dallo spirito filosofico del tempo suo, sicchè quella somiglianza che l'intelletto trova nei concetti, non è propriamente per lui il risultato d'un apprezzamento arbitrario, ma un'induzione, legittimata dal fatto (che il *venerabilis inceptor* non si stanca di ripetere) dell'essere i nostri concetti esattamente rappresentativi della realtà. Ordunque, se l'universo che ne circonda, per una proprietà caratteristica dell'intelletto intuitivo, viene specchiato nel nostro spirito, è naturale che la somiglianza dei concetti ha in qualche modo un fondamento nella realtà.

E queste conclusioni, frutto più di convincimento che di raziocinio, s'avvicinano di molto, per chi ben consideri, a quelle del realismo tomistico, e pare si discostino, per quanto non si possa onestamente asserirlo, più per giuochi di parole che per divergenze essenziali che in esse si ritrovino. Certo non le troviamo chiaramente esposte negli scritti occamistici, di dove le ricaviamo per opera di riflessione critica; certo il pensiero dell'Occam, sempre inclinato a secondare le esigenze del terminismo, è ben più oscuro ed indeciso che quello di S. Tomaso, e assai più malsicura quindi la sua soluzione del problema degli universali; ma, se ben mi sono spiegato, i tre grandi pensatori della Scolastica in questo punto s'avvicinano fra loro più che non si pensi. E in conclusione nelle intenzioni fondamentali, se

Digitized by Google

non in tutta la dottrina del *venerabilis inceptor*, è uopo riconoscere, spassionatamente parlando, una non disprezzabile tinta realistica, la quale, pur apparendo incoerente e in certo modo un fuor di luogo, trova però frequenti e chiare affermazioni in molti luoghi del suo sistema, e ci conduce a ritenere, anche da questo punto di vista, il filosofo inglese nient'altro che un pensatore del suo secolo, tutto ancora compreso nello spirito dello Scolasticismo.

Ed ora, per esaurire il nostro argomento, resterebbe lo studio delle convenienze e delle differenze fra Guglielmo d'Occam e Roscellino nella soluzione del problema degli universali. Ma, dopo quanto abbiamo detto e dell'uno e dell'altro, un tale raffronto sarebbe addirittura ridicolo, tanta è la distanza che corre fra le puerili affermazioni del Canonico di Compiègne, povere di contenuto e informate per la maggior parte alla dialettica, e le conclusioni profonde dell'Occam, frutto d'un pensiero maturo e di un sistema complesso: per cui non si spiegano, se non cogli slanci d'una leggenda poetica, i ravvicinamenti di tanti storici della filosofia, anche moderni.

Se però l'ingenuo sensismo dialettico di Roscellino è così lontano dal terminismo occamistico, v'ha un punto nel quale le due dottrine si possono in qualche modo accostare, con quelle riserve naturalmente che impongono la diversità di tempo e di cultura. Ambedue cioè sono in ultima analisi concettualistiche: sennonchè, il concettualismo di Roscellino è, diremo così, potenziale, e, presentandosi come una dottrina preponderantemente dialettica, negativa, o di reazione contro un realismo esagerato quasi platonico, è fecondo di moltissime conseguenze, e può condurre, da una parte fino all'assoluto nominalismo, dall'altra, come avvenne nella filosofia medievale, al realismo moderato; il concettualismo dell'Occam invece, necessitato dalle esigenze di un sistema che racchiudeva, rispetto alla Scolastica, i germi della dissoluzione, ma tenuto quasi celato dall'autore che ne temeva le disastrose conseguenze, s'avvicina sì notevolmente alla dottrina del realismo moderato, ma doveva fatalmente inaugurare lo scetticismo. I due pensatori insomma sono, come si vede, l'uno al principio e l'altro al fondo d'una scala ascendente e discendente; con Roscellino il pensiero afferma le sue esigenze, ed il problema comincia ad agitarsi fruttuosamente;

Digitized by Google

con Guglielmo d'Occam il pensiero stesso, giunto attraverso a tutta la sua evoluzione alla decrepitezza, si rinchiude in sè stesso, e genera lo scetticismo.

Ad ogni modo nè nell'un caso nè nell'altro troviamo il nominalismo, e questa dottrina quindi, come ho più volte affermato, non dovette esistere mai, se i risultati del mio studio non sono fallaci, nella Scolastica medievale.

Il terminismo di Guglielmo d'Occam apre una lunga serie di nuove lotte nel campo dell'idee, le quali si protrassero fino al Rinascimento dividendo i dottori nelle due sette dei *Reales* e dei *Nominales*, e furono feconde di nuovi orientamenti del pensiero d'onde uscì la filosofia moderna.

Certo sarebbe importantissimo determinare gl'influssi che su di essa il terminismo esercitò, ma il mio compito è esaurito, e ricerche di tal genere esigerebbero una trattazione lunga, e renderebbero necessario entrare in questioni teoretiche assai gravi. Però mi si conceda di giustificare a mo' di chiusa gli apprezzamenti fatti qua e là sul valore, dirò così, assoluto della speculazione occamistica.

La massima parte degli storici della Scolastica innalzano a Guglielmo d'Occam inni entusiastici, e lo lodano precipuamente per aver egli aperto la via alla speculazione moderna, che fa capo al razionalismo e all'agnosticismo. Io invece non solo ho mostrato di non trovar motivo di lode nelle novità del terminismo, ma di lamentare che un tale sistema abbia dato il primo impulso alla speculazione che seguì, e ci condusse di grado in grado all'odierno confusionismo.

È questo un modo di giudicare dipendente dal diverso convincimento da cui parte chi giudica, e domanda una confessione. Ora io credo appunto che non sia già da ricercare una via d'uscita, dopo il decadimento del positivismo, nell' escogitare nuovi sistemi più o meno soggettivistici ed astrusi, e tutti bacati dello stesso male originario: l'agnosticismo; ma che alla rigenerazione del pensiero, e infine anche di tutta la vita individuale, e sociale, arriveremo solo ritornando coraggiosamente ad una filosofia dogmatica, ricostruendo sulle nuove basi tutto l'edificio del pensiero, e fondamentando così sicuramente la scienza e la morale, che ora stanno quasi campate in aria, in continuo disaccordo coi postulati della filosofia più in voga.

Digitized by Google

Ed ecco la ragione per cui io non ho potuto se non parlare di dissolvimento, quando ho dovuto mostrare come si scompaginava per opera del terminismo il solidissimo edificio della Scolastica, che fu senza dubbio nel mondo del pensiero una delle sintesi più gagliarde, e meglio rispondenti alla soluzione dei grandi problemi che agitano lo spirito umano.

FINE

Digitized by Google